عبد الحكيم حسان

التصوف في الشعر العربي

نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)
(صبحي وشركاه)

مطبعة الرسالة
شارع محمود العادل ٣ عابدين

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بقلم الأستاذ عمر الدسوقى

أستاذ الأدب بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة

لا يزال الأدب العربى القديم فى حاجة ماسة إلى من ينفض عنه غبار القرون ، ويعرضه فى معرض جذاب يستهوى أفئدة شبابنا الذين فتنهم الاستعمار الغربى بلألائه الخداع ، وصرفهم عن مراجعة تراث آبائهم وأجدادهم ، والاهتمام بمقومات شخصيتهم ، والاعتزاز بآدابهم حتى عرف كثير منهم من أدب الغرب أضعاف ما عرفوا من أدب العرب . وعلى الرغم من مرور السنين العديدة على نهضتنا العتيدة ، وعلى الرغم من الجهود الشاقة التى بذلت فى هذا الميدان ، منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم ، فلا يزال تراثنا الفكرى القديم فى حاجة إلى مزيد عناية ورعاية وجهد متصل ، ولا يزال كثير من كنوزه الثمينة تدعو شبابنا الباحثين وعلماءنا المبرزين للوقوف عليها والاهتمام بها ، وعرض مفاتنها للعالمين .

ولقد كانت الأبحاث الجامعية فرصة فريدة لتوجيه قوى الشباب والإفادة من جدهم وعلمهم لتقفى آثار السلف وتسليط الأضواء القوية عليها ، وعرضها عرضاً جامعياً يمتاز بالدقة والتقصى وتبيان مختلف وجهات النظر ، والتعليق عليها تعليقاً يتميز بالحياد والإنصاف وروح العلم الخالص والمعرفة المجردة من الهوى . ولقد ظهرت فى عالم الفكر العربى بعامة ، وفى عالم الأدب بخاصة منذ أن أنشئت الجامعة حتى اليوم بضع رسائل تعد مفخرة من مفاخر عصرنا فى بناء حضارتنا الجديدة .

ولما ضمت دار العلوم للجامعة فى سنة ١٩٤٦ لم تتخلف فى هذا المضمار ، بل

أخذ طلبتها وأساتذتها بأساليب البحث العلمى الحديث . وكان لهم من ثقافتهم العربية والإسلامية العميقة خير معوان على التبرز فى هذا الميدان ، وامتازت أبحاثهم بالجد والدأب وسعة المعرفة وحسن العرض وجمال الديباجة مع الحرص الشديد على الروح العلمى الخالص حتى لا يتهموا بالتقصير أو الهوى وهم مبتدئون فى هذا السبيل .

وإنه ليسرنى أن أقدم للقارىء العربى الكريم أحد هذه الأبحاث القوية المتسمة بالعمق والجد والإحاطة والدقة ممثلاً فى هذا البحث (التصوف فى الشعر العربى) ، وسيجد القارىء مقدار ما بذله فيه كاتبه من عناء وجهد لتتبع الشعر العربى المتعلق بالتصوف فى مختلف الكتب والمخطوطات ثم جمعه وتنسيقه وعرضه منذ عصر الجاهلية حتى القرن الثالث الهجرى ، وتتبع فكرة التصوف وتطورها فى تلك العصور .

والتصوف ظاهرة من الظواهر النفسية التى كان لها أثر كبير فى الشعر العربى ولا سيما بعد أن اشتد اختلاطنا بالأمم المفتوحة إبان العصر العباسى ، وكان فى أول أمره إشعاعاً نفسياً خالصاً يصدر عن نفوس طاهرة غلبها الوجد وتملكها الشوق للتخلص من ربقة المادة والتقرب إلى الله موجد هذا الكون سبحانه ؛ ولذلك كان غنياً بالعاطفة القوية يغص بالمعانى العميقة ، والصور البديعة ، والرؤى الفاتنة ، وسيجد فيه القارىء لذة ومتعة لن يجدها فى كثير من ألوان الشعر الأخرى .

ولا يسعنى قبل أن أختم هذه الكلمة إلا أن أدعو للسيد (عبد الحكيم حسان) بالتوفيق فى خدمة العلم ، وأن يكون هذا البحث طليعة أبحاث عدة ، يبذل فيها من الجهد مثلما بذل هنا تحقيقاً للرسالة السامية التى تعهدت دار العلوم بأدائها فى سبيل العروبة والإسلام ، والله هو الموفق للصواب .

القاهرة فى { ١٩ ربيع الثانى سنة ١٣٧٤
١٥ ديسمبر سنة ١٩٥٤ }

عمر الدسوقى

مقدمة

موضوع هذا البحث النزعات الروحية فى الشعر العربى منذ بدت فى صورة الأبيات المفردة والمقطعات الصغيرة التى تأتى عرضاً فى قصيدة تعالج موضوعاً آخر إلى أن عولجت فى فن شعرى خاص بها كان له استقلال عن الشعر العربى العام من حيث الشكل والموضوع على السواء فى أواخر القرن الثالث للهجرة .

والحياة الروحية فى الإسلام وما عبر عنها من آداب فى اللغة العربية لم تلق من عناية الباحثين والدارسين ما هى جديرة به ، وقد تكون الصورة التى انتهت إليها الحياة الروحية فى العالم الإسلامى من انحراف عن الجادة ، وقصد إلى التواكل ، واصطناع للمخرقة والتمويه مسئولة إلى حد كبير عن تلك الصورة المشينة التى انطبعت عن الحياة الروحية الإسلامية بعامة فى أذهان المثقفين . والحق أن الحياة الروحية فى الإسلام لم تكن ذات طابع واحد فى كل مراحل تاريخها ؛ فقد تلونت بألوان مختلفة ، وتعرضت لمؤثرات متباينة ، واستجابت لبعض ما يحيط بها ، ولم تستجب لبعض ، فليس من الصواب أن يصدر حكم عام يقضى على كل مراحل هذه الحياة وأطوارها بالحسن أو القبح .

وكما كان كثير من جوانب هذه الحياة استجابة لمؤثرات جدت على المجتمعات الإسلامية فقد كان لهذه الحياة أيضاً آثار بالغة الخطورة فى حياة المسلمين لا تزال بقاياها فى حياتنا حتى اليوم ، وقد تطورت هذه الحياة الروحية فى المجتمعات الإسلامية كما يتطور الكائن الحى ، من الطفولة إلى الصبا فالشباب ثم إلى الكهولة فالشيخوخة ؛ فكانت فى أول أمرها تديناً ، ثم تطورت إلى زهد ، وتطور الزهد إلى التصوف ، وأخذ التصوف يتطور مع الزمن ؛ وبعد أن كان ذوقاً صرفاً شابه شىء من النظر الفلسفى أخذ يزداد حتى أصبح له نظريات تشبه نظريات الفلاسفة ، وحين وقفت عجلة التقدم بركب الحضارة الإسلامية أصاب التصوف ما أصاب غيره من جوانب هذه الحضارة ؛ فاستحال إلى مظاهر ورسوم ، وانخرط فى طريقه

الجهال والمشعبذون . والحق أن عنـاية محمودة قد وجهت إلى دراسة التصوف الإسلامى فى السنوات الأخيرة ؛ فظهرت فيه بحوث لا تنقصها الجدة ، ولا يعوزها الأسلوب العلمى الصحيح . وقد كان التصوف فى الفترة الأخيرة أسعد حظاً من آدابه ، ففى الوقت الذى ظهرت فيه هذه البحوث العلمية فى التصوف لم يظهر شىء من ذلك فى الأدب الصوفى شعره أو نثره ، ولا تزال دراسة الأدب الصوفى تسير بنفس الأسلوب الذى ألفته طويلا ، وهى أن تكون مجرد إشارات عابرة لا غناء فيها فى كتب تاريخ الأدب تحت عنوان الحكم والمواعظ .

وكما أن دراسة التصوف الإسلامى على أساس المنهج العلمى الصحيح ضرورية لاستكمال الصورة عن الماضى الذى يعتبر أساساً هاماً لبناء المستقبل وضمان السير بخطا ثابتة آمنة من العثار فيه فإن دراسة الأدب الصوفى لا تقل أهمية فى هذا الباب عن التصوف نفسه ، كما لا يمكن أن يدعى أحد استكمال الدراسة فى جوانب الأدب العربى وفروعه مع إغفال هذا الجانب الهام منها .

ومادة الأدب الصوفى يجـدها طالبوها فى بطون كتب التصوف ، كما يتناثر كثير منها فى كتب الأدب ، فهى مادة بكر لم تمتد إليها يد بتنظيم أو تصنيف، على ما تمتاز به من قيمة أدبية نادرة متصلة بأدب النفوس ومراقبة أحوالها .

وقارىء الأدب الصوفى يتجلى له بوضوح مدى تفوق الصوفية فى عالم البيان، فإن لهم فيه من الآيات ما تقصر دونه أيدى القادة فى هـذا الميدان ، فقد ابتدع الصوفية فنوناً فى الأدب العربى لم يشاركهم فيها غيرهم من رجاله ، فالمدائح النبوية ، والمناجاة ، والاستغاثات ، والأوراد ، والأحزاب ، ألوان أدبيـة تأخذ بمجامع القلوب ، وتهز الوجدان .

والأدب الصوفى لا يقوم على الرغبة أو الرهبة ، بل قصده الصوفية لذاته تلبية لنزعة حب التعبير عن خلجات النفس ، فلم يقصدوا به عظيما ، ولم يتزلفوا به إلى كبير ، وهو لذلك أدب يقوم على دعامة متينة من الإخلاص والصدق ، وفى الوقت الذى كان أدباء الصوفية ينشئون فيه البدائع من فنهم الروحى الخالص كان كبار

الأدباء من غير الصوفيــة يقيمون دعائم ما ينشئون من أدب على الملق ، والمدح الـكاذب ، والاستجداء على أبواب الملوك والأمراء والوزراء .

وقراءة الأدب الصوفى بروح الحيدة وعدم التحيز جديرة بأن تنفى ذلك الخطأ الذى ساد الأذهان زمناً عن الحياة الروحية فى الإسلام وأدبهـا ، ومما يساعد على ذلك كثيراً عرض هذا الأدب عرضاً جديداً يبين منزلته بين فنون الأدب العربى ، مع اصطناع المنهج العلمى الصحيح فى هذا العرض . وبتوافر أبناء اللغة العربية على هذه الناحية من الدراسة يمكن أن يقوم بناؤها شامخاً متى اتحدت الجهود وصدقت العزائم ، وبإقامة هـذا البناء يستكمل جانب هام من جوانب الدراسة فى الأدب العربى . وقد أردت بهذا المجهود المتواضع أن أساهم بوضع لبنة فى هذا البناء ، وهى إن لم ترتفع به شيئاً ما فلا أقل من أن تتساند مع لبنات أخرى فى سبيل الارتفاع به .

وقد آثرت — تحديداً للموضوع — قصر هذا البحث على الشعر دون النثر ، وجعل آخر القرن الثالث للهجرة أو بعده بقليل نهاية للفترة التى يتناول فيها هذا البحث تطور الشعر الصوفى .

وقد بنى هذا البحث على تمهيد وبابين وخاتمة :

أما التمهيد فعرض لأهم مسائل التصوف ومذاهبه فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وفيه فقرات أربع رئيسية : الفقرة الأولى فى التصوف الذوقى وأحواله النفسية التى تعرض للصوفية أثناء سلوكهم الطريق ، والثانية فى التصوف العملى وهو مجاهدات الصوفية ورياضاتهم وآدابهم وأخلاقهم ، والفقرة الثالثة فى بيان أوجه الصلة بين التصوف والفن ، والرابعة فقرة مختصرة فى دراسة الشعر الصوفى وهذه كلها موضوعات يتوقف فهم الشعر الصوفى عليها ، ومن ثم كان لا بد من التمهيد بها لدراسته .

ولم تحمل الحياة الروحية فى الإسلام اسم التصوف بما يرادف كلمة Mysticism أى بمعنى محاولة الاتصال بالمطلق اتصالا مباشراً عن طريق الذوق إلا فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث ، ومن ثم لم يطلق الباحثون على الشعر الذى يقوم على التعبير

عن الحياة الروحية فى الإسلام اسم الشعر الصوفى إلا منذ ذلك التاريخ ، لأنهم ينسبونه إلى التصوف بمعناه المتقدم . وقد انقسم البحث — لذلك — إلى بابين فى كل منهما فصول ثلاثة :

يقوم الباب الأول منهما على تتبع النزعات الروحية فى الشعر العربى قبل القرن الثالث للهجرة وفيه فصول ثلاثة :

موضوع الفصل الأول النزعات الروحية فى الشعر الجاهلى ، وقد بدت فى ألوان ثلاثة هى الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة فى شعر الجاهليين ، ثم الروحانية الدينيه فى الشعر الجاهلى ، ثم شعر التحنف .

وموضوع الفصل الثانى هو « شعر التدين » الذى ظهر فناً له استقلاله الموضوعى فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة ، وبيان تطور هذا الفن وخصائصه .

أما الفصل الثالث فموضوعه شعر الزهد الذى تطور عن شعر التدين ، وتعاونت طوائف مختلفة فى القرن الهجرى الثانى على النهوض به ، وكان أبو العتاهية أشهر من تخصصوا للقول فيه ، ثم انتهى فى أواخر القرن إلى أن صار فناً يعبر عن حاجة اجتماعية ، فتناوله شعراء صانعون لم يصدروا فى شعرهم عن زهد عملى .

أما الباب الثانى فيقوم على دراسة الشعر الصوفى فى القرن الثالث للهجرة وفيه فصول ثلاثة :

الفصل الأول يتناول الجانب العملى من التصوف فى الشعر ، وفيه فقرات ثلاث : الأولى فى تطور الشعر الزهدى أثناء القرن الثالث ، لأن الزهد يعتبر أساسا للتصوف ، كما أن مقطوعات الزهد قد أدت مهمة جليلة فى التصوف العملى ، والفقرة الثانية فى الشعر الخلقى عند صوفية القرن الثالث وخصائصه ، والثالثة فى فن المناجاة الذى نشأ فى الخلوات الصوفية .

والفصل الثانى فى شعر الحب الالهى ، والحب الإلهى كان طابع التصوف فى القرن الثالث الهجرى ، وفى الفصل فقرتان الأولى منهما فى شرح حقيقة الحب

الإلهى وبيان ماهيته ، وثانيتهما فى غزل الصوفية وخصائصه وأساليبهم فيه أثناء القرن الثالث للهجرة .

أما الفصل الثالث فقد قام على دراسة ما أنشىء حول المذاهب الصوفية المترتبة على الحب الإلهى من شعر ممثلة فى أشهر شخصيات القرن الثالث وهو الحلاج الذى يعتبر أول من تكلم فى كثير من هذه المذاهب ، كما تناول ما سبق إلى الكلام فيه منها بالشرح والتفصيل بالشعر تارة وبالنثر تارة أخرى . وقد قام هذا الفصل على فقرات ثلاث الأولى منها ترجمة سريعة للحلاج كانت بمثابة التفسير أو التوضيح لآرائه الصوفية ، والثانية دراسة لشعره من حيث الموضوع ثم من حيث الشكل ، والثالثة بيان لما أضاف الحلاج إلى الشعر الصوفى فى القرن الثالث من جديد .

وخاتمة البحث بيان للادوار التى مر بها تطور الشعر الصوفى منذ نشأته إلى أن صار فناً مستقلا له خصائصه الموضوعية والشكلية فى أواخر القرن الثالث للهجرة مستنتجة مما تقدم فى البابين السابقين من دراسة .

ويجدر بى هنا أن أحدد مدلول كلمه ترد كثيرا فى صفحات هذا البحث وهى كلمة (الروحانية) ، وروحانية كل شىء حظه من صلته بما وراء الطبيعة ، ومما يقوى هذه الروحانية بالنسبة للأفراد قيامها على المجهود الشخصى لا على التعاليم المعلومة والحدود المرسومة ، وأرجو أن أكون بهذا التحديد قد وفرت تشعبا فى الرأى كان من المحتمل وقوعه .

وقد كانت مصادرى فى هذا البحث كتب الأدب والتصوف والطبقات عامة ففى هذه الكتب تناثرت المقطعات الشعرية الصوفية ، ووزعت توزيعا يختلف بين كل لون من هذه المصادر واللون الآخر . فقد عرضت كتب الأدب لهذه النصوص فى أبواب خاصة بها تحت عنوانات : « كلام الزهاد والنساك » أو « مقامات الزهاد بين يدى الملوك » أو « ماقيل فى ذم الدنيا » وأمثالها . أما فى كتب التصوف فقد وردت هذه المقطعات الشعرية استشهادا على مسائل صوفية أوتفسيرا لها ، وتأتى هذه المقطعات فى كتب الطبقات ضمن الترجمة لأصحابها أو المستشهدين بها .

أما المراجع فقد كانت مما كتب الأساتذة المحدثون عن التصوف سواء أ كانوا مصريين أم أجانب ، وقد كانت هذه المراجع مفاتيح لما أغلق من مسائل صوفية معقدة وردت فى كتب التصوف القديمة ، وقد اتخذت من هذه الأخيرة مراجع كثيرة لموضوعات البحث كذلك .

أما تقسيم البحث فقد مر بمراحل قد تزيد على الخمس ، وقد كان الانتقال من مرحلة إلى تاليتها محكوما بعاملين : أحدهما ما كانت تضيفه المصادر والمراجع من جديد إلى مادة البحث ، وثانيهما : رأى أستاذى المشرف الذى كان ينظر فيما إذا كان هذا الجديد الذى أضافته المراجع جديرا بأن يغير من أجله التقسيم السابق للبحث أو غير جدير بذلك ، ولايفوتنى بهذه المناسبة أن أذكر له فضل إشرافه وتوجيهه بما يستحق من ثناء وتقدير .

ومن الله التوفيق أولاً وآخراً ؟

فهرس

تمهيد

فى التصوف الإسلامى

الباب الأول

النزعات الروحية فى الشعر العربى حتى آخر القرن الثانى

الباب الثانى

النزعات الصوفية فى الشعر العربى أثناء القرن الثالث

خاتمة البحث

[أعدّ هـذا البحث بإشراف الأستاذ عمر الدسوقى أستاذ الأدب العربى بكلية دار العلوم ، وقدم إلى كليـة دار العلوم ونوقش بجلسة علنية بتاريخ ١١ يوليو سنة ١٩٥٤ م فنال درجة المـاچستير بتقدير « ممتاز »] .

المؤلف

تمهيد

١ — التصوف الذوقى

٢ — التصوف العملى

٣ — صلة التصوف بالفن

٤ — شعر التصوف

الأحساس منها إلى الحالات الفكرية ، فأنها تبدو لمجربيها حالات معرفة ، إنها حالات إدراك لأعماق الحق غير مختلطة بالذكاء .

٣ — الوقتية : فالحالات الصوفية لا يمكن أن تبقى مدة طويلة ، ويظهر أن نصف الساعة ، أو الساعة ، أو الساعتين ، هى الحد الذى تتلاشى التجربة بعده .

٤ — السلبية : مع أن بداية الحالات الصوفية ربما تسهل بحدوث أعمال إرادية ، كتثبيت الانتباه ، أو إجراء تمرينات جسمية ، أو أعمال أخرى يصفها المتصوفة ، فأنه حين يبدأ الوعى الخاص بالتصوف يشعر الصوفى كأن إرادته غائبة وأحيانا يشعر كأنه فى قبضة قوة عليا[1] .

التجارب الصوفية إذن تجارب عاطفية ، ولا يقال إن العاطفة لا يمكن أن تصل إلى كل ماخلف الصوفية من آراء ومذاهب ، تجلى فى أكثرها مجهود العقل ، وتأثير الفكر ؛ فان العاطفة لها منطقها «وإن منطق العاطفة قد ينتهى بالخاضع له إلى نتائج لها طرافتها وجدتها ، وهما لا تقلان عن طرافة النتائج التى ينتهى إليها منطق العقل وجدتها[2] » .

إن هدف التصوف هو الوصول إلى الحق ، أو المطلق ، والاتحاد به ، ولا يصل الصوفى إلى هذا الهدف إلا بمجهود شاق طويل، يرتكز على إماتة الرغبات ، وكسر شرة النفس وألوان من الرياضة رسمها الصوفية ونظموها وسموها « طريقاً » . وفى قمة هذا الطريق يجد الصوفى بغيته ، فيطلع على مالا يمكن أن يطلع عليه غيره ، ويشاهد من ألوان الجمال والجلال مايعجز عن تصويره . وهولهذا يلجأ إلى عالم الحس، يستعير منه ما يعينه على التعبير عن مشاهداته فى عالمه الروحى وهيهات أن يستطيع نقل هذه الصور الروحانية إلى أذهان الآخرين ، وإن كان يستطيع أن يصف رحلته إلى هذا العالم ومشاهدته لهذه الصور . « إن صوفية الإسلام ــ وشأنهم فى ذلك شأن الصوفية جميعاً ــ يدركون أن الغاية التى يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفى ، ليس مما يقع فى نطاق العلم ، أو الوصف بالألفاظ ، فليس لغير من يتذوق أحوال

---

(١) The Varieties of Relgious Experience p: 380 — 381 .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى المقدمة ص ى .

الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها ، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفى ، وإن كان لا يقصر عادة عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره[١] » .

والتصوف ظاهرة شاعت فى كثير من الأمم ، وفى مختلف أزمنة التاريخ ؛ فقد عرف عند الهنود ، والصينيين والفرس واليونان ، وعند اليهود والمسيحيين والمسلمين ، وعرفت بعض ألوانه بين عرب الجاهلية ، كما لوحظ فى الأمم المتحضرة . وشيوعه على هذه الصفة بين مختلف الأمم والأديان يعنى أنه كان ضرورة من ضرورات الحياة فى هذه الأمم وتلك الأديان ولست أقصد أن كل فرد من أفراد هذه المجتمعات قد تصوف تلبية لهذه الضرورة الحيوية ولكن الحياة فى هذه الأمم تطلبت وجود ظاهرة التصوف ضمن ما يشيع فيها من ظاهرات ، فقد كان لا بد من هذه النزعة فى بعض النفوس ، وإلا قصرت الحياة فيها عن الشأو الأعلى فى مطالب الروح وفقدت ثمرة « التخصص » أو ثمرة « القصد الحيوى » الذى ينتظم فيها ثروة الروح ، وثروة العقل ، وثروة البدن[٢] .

والإنسان نزاع بطبعه إلى المعرفة ، ميال إلى تفسير ما يقع تحت حسه من ظواهر ، راغب فى الوصول إلى علل الأشياء ، وهو لهذا يسعى جاهداً فى تحصيل العلوم والمعارف وألوان الثقافات ، ولكن كل ما حصله من علوم ومعارف عقلية لم يوصله إلى علة الوجود وكنهه ، وقد بقى على حيرته فى هذه الناحية دون أن تجديه معارفه شيئاً ، وكان كلما أحس بضيق الحلقة التى ضربتها الحيرة من حوله ، فزع إلى العلم والمعرفة ، فلم يجد عندهما فرجته ، فلما لجأ إلى التصوف وجد الراحة ، وأحس بانفراج الحلقة من حوله[٣] .

ويرى بعض الباحثين أن التصوف اقترن فى كل مراحل التاريخ بالضعف ،

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٩٧ .

(٢) الفلسفة القرآنية عباس العقاد ص ١٧١ .

(٣) من الأمثلة الواضحة لهذه التجارب الإمام الغزالى الذى أكثر من القراءة والدرس بحثاً عن السعادة وارتضى فى آخر مطافه طريقة الصوفية لأنها الطريق الوحيد الموصل للسعادة فى رأيه راجع فى ذلك ما كتبه الغزالى فى المنقذ من الضلال ص ٣٠ — ٣١ على هامش الإنسان الكامل .

« وعند التأمل نرى الروحانيات لا تكثر إلا فى الأمم الضعيفة . أما الأمم القوية فتوغل فى الماديات ، وتحرص على امتلاك مافوق الأرض من أصول المنافع ، ومثل الأمم فى ذلك مثل الأفراد ؛ فالرجل فى دوز العافية والشباب تكون أطماعه فى الأغلب مادية ، فيبنى المنازل ، وينظم المزارع والمتاجر والمصانع ، وفى دوز الضعف والشيخوخة يقف موقف المتأمل فيما كان وما سيكون ، ويتحول إلى قوة روحية يستر بها الضعف الذى رمته به أحداث الزمان[1] » .

وهذه الآراء جميعاً — على ما بينها من خلاف ظاهرى — تنتهى بنا إلى نتيجة واحدة هامة ، هى أن التصوف ظاهرة عامة فى المجتمعات الانسانية ، اقتضتها طبيعة الحياة فيها ، وهى ضرورية لهذه الأمم كأمم لا كأفراد . فهذه الأمم فى طبيعتها النزوع إلى إكمال مطالب الروح والمعرفة ، وهى فى نفس الوقت تشعر فى بعض فترات حياتها بالضعف الذى يدفعها إلى التأمل الروحى .

أما الصوفية فيرون أن التصوف نزعة طبيعية فردية فى كل إنسان . لأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ذلك الحنين الذى يقوى كلما قلت سيطرة الجسد المادى على الروح . وهم لذلك يعمدون إلى إضعاف هذه السيطرة بألوان الرياضيات والمجاهدات التى تضعف سلطان الجسد ، وتقوى سلطان الروح ، وهو رأى فلسفى وفد إلى المتصوفة المسلمين من خارج دائرة التصوف .

ولا يظنن أن التصوف لا ينشأ إلا فى أحضان الدين . فإن هذا الذى ينشأ فى أحضان الدين نوع من أنواع التصوف . بينما يوجد له قسيم آخر لا يقل عنه شأناً ، ذلك هو التصوف المطلق — إن صح هذا التعبير — وأعنى به ذلك النوع من النزوع إلى الاتصال بالعلة الأولى ، عن طريق فرض ألوان من المشقة على الجسم والنفس على السواء ، ولقد شهد التاريخ ألواناً من هذا التصوف ، الذى لا يعدو أن يكون رياضة للنفس ، ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس . ولكن «يجب أن نعترف بأن الصوفية الدينية التقليدية محظوظة لكل هذه العناية التى أعطيت لها ،

---

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق للدكتور زكى مبارك ج ٢ ص ٣ — ٤ .

إنها ليست إلا خلاصة احتفظت بصفتها النوعية عن طريق نماذج البقاء للأصلح ، وعن طريق الاحتفاظ بها فى المدارس ، فهى مستخرجة من كتلة أضخم[١] » .

ولكن ما الفرق بين هذا التصوف المطلق[٢] ، وذلك الآخر الذى ينشأ فى أحضان الدين ؟ هناك صفتان يمكن اعتبارهما مميزتين بين التصوف المطلق والتصوف الدينى. أولاهما : أن التصوف الدينى يدور دائماً فى فلك الدين . فعلى الرغم من أنه يهدف دائماً إلى روح الدين وجوهره ، يحاول ما استطاع أن يوائم بين ما يصل إليه من أفكار وبين الأفكار الدينية التى يخضع لسلطانها ، وهذه الخاصية كان لها أكبر الأثر فى كل أنواع التصوف الدينى بصفة عامة ، وفى التصوف الإسلامى بصفة خاصة فقد كتم الصوفية آراءهم ولم يعرضوها بصراحة على المجتمع الذى عاشوا فيه خشية على أرواحهم من سلطان الدين وكانت كل مذاهب التصوف يقف التعبير عنها عند حد معين لا يتعداه . ذلك الحد هو الذى يحكم بالكفر على من يجتازه من المفكرين . كما كان لها أثر آخر على لغة التصوف . فقد ركنت هذه اللغة إلى الغموض لإخفاء مايظن أنه خروج على القواعد الدينية المرعية . وثانيتهما : أن التصوف الدينى ينشأ دائماً عن العبادة القائمة على الزهد فى الدنيا ، والرغبة عن نعيمها ، إيثاراً لنعيم الآخرة ، أو إيثاراً للتمتع بالمعانى الروحية السامية التى تنشأ عند المرتاضين من العباد . ولهذا كانت دراسة هذا النوع من التصوف تسبق فى الغالب بدراسة التدين والزهد ، لأنهما الأساس الذى منه بدأ . وتمشيا مع هذه القاعدة لقى الحسن البصرى عناية كبرى من كتاب الصوفية ، باعتباره من أكبر الممهدين للتصوف الإسلامى ، على الرغم من أن الحسن يمكن أن يسمى متعبداً أو زاهداً ولكنه لا يسمى متصوفاً .

---

(١) The Varieties of Religious Experieuce p. 424.

(٢) يقصد بالتصوف المطلق هنا ذلك النوع الذى ينشأ حراً أى خارج دائرة دين من الأديان ومن أمثلته الأنظمة الستة فى الفلسفة الهندية وهى ١ — نيايا ٢ — فيسيشيكا ٣ — سامخيا ٤ — يوجا ٥ — بورفاميا ٦ — فيدانتا وهى أنظمة متكاملة غير متعارضة يسلم الأول منها لتاليه حتى تنتهى بالسيطرة التامة على النفس والطبيعة (راجع دائرة المعارف البريطانية جـ ١٢ مادة Indian Philosoqhy) ومن التصوف المطلق الأفلاطونية الحديثة فى دورها الأول أى قبل أن تمتزج بالمسيحية (راجع دائرة المعارف البريطانية جـ ١٨ مادة Plotinus) .

ولما كان هذا الزهد الذى ينشأ عنه التصوف مرتبطاً بالدين ، ومستمداً من نظمه ، كانت دراسة الدين ضرورية أيضاً فى دراسة التصوف الذى نشأ فى دائرته « وكما أن التصوف المسيحى لا يمكن أن يفهم دون الاشارة إلى المسيحية ، فكذلك التصوف الإسلامى لا بد أن يبحث متصلا بالنمو الداخلى والخارجى للإسلام[١] » . فان العاطفة الدينية العميقة التى يشعر بها الصوفية ، والتى يطلبون بها إشباع نفوسهم ، مما لا يمكن الباحث المدقق إغفاله .

ومعنى هذا أن الزهد شىء ، والتصوف شىء آخر ؛ أما التصوف فقدمت كلاماً عنه فى صدر هذه الصفحات ، وسردت بعض العلامات التى يتخذها بعض الباحثين مبرراً لوصف تجربة ما « بالصوفية » . وأما الزهد فإن مادته فى اللغة العربية تدل على أنه عدم الرغبة ؛ يقال زهد فى الشىء إذا لم يرغب فيه ، وموضوعه الدنيا . يقال للرجل إذا انصرف إلى العبادة ، وترك الاستمتاع بلذائذ الحياة زهد فى الدنيا وهذا هو المعنى الدينى للزهد . « قال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الرجل قد أوتى زهداً فى الدنيا ومنطقاً ، فاقتربوا منه فأنه يلقن الحكمة . . . . . . وقيل : الزهد من قوله سبحانه لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ، فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ولا يتأسف على مفقود منها . وقال أبو عثمان : الزهد أن تترك الدنيا ، ثم لا تبالى بمن أخذها[٢] » . وكل هذه المعانى تدور حول الانصراف عن لذائذ الحياة ومتعها ، وعدم الركون إليها . فالزهد سلبى ولكن التصوف إيجابى ، وقالوا « الصوفى بربه والزاهد بنفسه[٣] » .

والفرق بين الزهد والتصوف مما لاحظه متقدمو الكتاب من الصوفية ؛ فقد فطنوا إلى أن الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رغم عكوفهم على العبادة ، وإقبالهم عليها،

---

(١) الصوفية فى الاسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريبة ص ٢ .

(٢) الرسالة للقشيرى ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٨٩ / ١ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ تيمور .

وزهدهم فى الدنيا، وانصرافهم عنها لا يمكن إطلاق اسم « الصوفية » عليهم ؛ بينما يمكن إطلاق هذا الاسم على أبى حمزة البغدادى والسرى السقطى وأبى القاسم الجنيد بن محمد والحارث بن أسد المحاسبى وغيرهم من رجال القرن الثالث فما بعده.

قال السلمى : « وقد ذكرت فى كتاب الزهد من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين قرناً فقرناً وطبقة فطبقة إلى أن بلغت النوبة إلى أرباب الأحوال ، والمتكلمين على لسان التفريد ، وحقائق التوحيد ، واستعمال طرق التجريد ؛ فأحببت أن أجمع فى سير متأخرى الأولياء كتاباً أسميه : (طبقات الصوفية)(١) » . ويقول ابن الجوزى فى تعداد مآخذه على كتاب « حلية الأولياء » لأبى نعيم الأصفهانى: «والسابع إضافة التصوف إلى كبار السادات ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعى وأحمد ، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف ؛ فإن قال قائل : إنما عنى به الزهد فى الدنيا وهؤلاء زهاد — قلنا : التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه(٢)» . والتفريق بين الزهد والتصوف فى هذين النصين مما لا يحتاج إلى زيادة بيان .

والعرب أمة عرفت ألوانا متعددة من الديانات فى جاهليتها ، حتى إن عدد هذه الديانات مما أعيى المؤرخين ، وقد اشتهر من بين دياناتهم الوثنية التى سادت أكثر بقاع الجزيرة ، وكان لكل قبيلة إلهها الخاص ، بينما تشترك بعض القبائل فى إله عام(٣) . وكان بعض قبائل العرب يعبدون الكواكب كالشمس والقمر والزهرة(٤) . كما عبد آخرون الجن والملائكة(٥) . وكان منهم الدهرية الذين لا يقرون بحياة أخرى(٦) . وقد انتشرت الطوطمية بين بعض القبائل . كما « كانت المجوسية فى تميم(٧) » .

(١) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٣/ ١ مخطوط بدار الكتب المصرية ٢١٩٥

(٢) صفة الصفوة لابن الجوزى ج ١ ص ٤ .

(٣) بلوغ الأرب للألوسى ج ٢ ص ١٩٧ — ٢١٤ ط ثانية سنة ١٩٢٤م المطبعة الرحمانية .

(٤) بلوغ الأرب للألوسى ج٢ ص ٢١٥ .

(٥) بلوغ الأرب للألوسى ج٢ ص ٢٣٢ .

(٦) بلوغ الأرب للألوسى ج٢ ص ٢٢٠

(٧) المعارف لابن قتيبة ص ٢٦٦ .

ومن أقوى الأديان انتشاراً فى الجزيرة العربية ، وأشدها تأثيراً بين عرب الجاهلية ، اليهودية والنصرانية .

أما اليهودية فقد دخلت بلاد العرب فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ، وكانت راسخة القدم فى بلاد العرب ، لأن بعض ملوك اليمن اعتنق اليهودية فى أواخر دولة الحميريين، مقاومة للنفوذ البيزنطى المسيحى، وكراهية للأحباش المستعمرين والذين كانوا يعتنقون المسيحية أيضاً . أما فى الشمال فلم يكن النفوذ اليهودى أقل منه فى الجنوب ؛ فقد كان لليهود مستعمرات يسكنونها « وأشهر المستعمرات التى أقاموا فيها هى يثرب وتيماء وفدك وخيبر ووادى القرى . وكان يهود يثرب ثلاث قبائل : هم بنوا النضير وبنو قينقاع وبنو قريظة[١] » كما انتشرت اليهودية بين العرب أنفسهم ؛ فقد ظهرت « فى حمير وبنى كنانة وبنى الحارث بن كعب وكندة[٢] » .

أما المسيحية فقد انتشرت فى بقاع كثيرة من شبه الجزيرة العربية ، وكان للدولة الحبشية من جهة الجنوب ، وللدولة الرومانية الشرقية من جهة الشمال ، مجهود ضخم فى نشر المسيحية فى بلاد العرب . وقد « دخلت النصرانية بلاد اليمن قبل الغزو الحبشى ، وانتشرت بعد ذلك الفتح[٣] » ، وكان من الطبيعى أن تصطدم باليهودية التى سبقتها إلى هذه المواطن ، وأن يقوم بينهما صراع عنيف كانت قصة الأخدود مظهراً من مظاهره . وقد نسب فتح الأحباش اليمن إلى اضطهاد اليهود للنصارى هناك ، وكانت الدولة الرومانية تبعث البعوث التبشيرية إلى اليمن ، وقد استطاعت هذه البعوث أن تنصر نجران وعدن ، وقد أرسل الرومان « اليهما الكهنة والرهبان وبنوا فى نجران مزاراً أو حجا عرف بكعبة نجران فيه القسيسون والرهبان[٤] » . ولم يكن الشمال بأقل حظاً من انتشار المسيحية فيه من الجنوب ؛ فمكة عا لها من

---

(١) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٢٠٦ ، فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٧ .

(٢) المعارف لابن قتيبة ص ٢٦٦ .

(٣) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٩٩ .

(٤) العرب قبل الاسلام جورجى زيدان جـ١ ص ١٢٧ .

مركز تجارى ممتاز اتصلت بعناصر مسيحية ، وقد كان بها جالية من الحبشة والروم المسيحيين، ويظهر أنه كان لبيزنطة بها مندوبون، وهذا لاشك يؤكد الصلة بينها وبين العالم المسيحى[١]. أما الحيرة فكانت مركزاً هاماً من مراكز المسيحية فى بلاد العرب، فقد تنصر كثير من أهلها وكانوا يعرفون باسم « العباديين » ، وانتهى الأمر بأن تنصرت الأسرة الحاكمة بها، وإن كان هذا قد حدث متأخراً. وقد ابتنت هند زوج النعمان الخامس ديرا فى القرن السادس الميلادى ، كما ابتنى عبدالمسيح بن عمر الغسانى ديرا بظاهر الكوفة يعرف بدير الجرعة[٢] . أما الغساسنة فكان من الطبيعى أن يتنصروا ، بحكم وضعهم الجغرافى الذى يقربهم من حدود الدولة الرومانية الشرقية المسيحية ، وبحكم وضعهم السياسى الذى جعلهم تحت نفوذ هذه الدولة « وأشهر مذاهب المسيحية التى اعتنقها العرب مذهبان : مذهب النساطرة وكان شائعاً فى الحيرة ، ومذهب اليعاقبة وكان شائعاً فى غسان وغيرها من قبائل العرب الضاربة فى صحراء الشام[٣] » وقد اشتهرت بعض القبائل العربية بانتشار النصرانية فيها ؛ مثل ربيعة وغسان وبعض قضاعة[٤] كما عرفت تغلب بتمسكها بنصرانيتها ، وقد صالحها عمر بن الخطاب بعد الإسلام صلحا أقرها على البقاء على دينها .

وكان أثر النصرانية بين قبائل العرب المختلفة أشد ظهوراً من أثر اليهودية ؛ فقد كثرت الأديار والكنائس المسيحية فى طول البلاد وعرضها ، وكان يقوم ببنائها الهيئات عربية كانت أو أجنبية ، والأفراد من العرب ومن غيرهم ؛ فقد تقدم أن هنداً زوج النعمان الخامس قد ابتنت لها ديراً ، كما فعل ذلك أيضاً عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة الغسانى ، وكما حصل الأسقف تيوفيل على إذن من الملك الحميرى ببناء ثلاث كنائس ؛ إحداها فى ظفار عاصمة حمير والثانية فى عدن والثالثة فى أكبر فرضة من

(١) فجر الإسلام ج ١ ص ١٥ .

(٢) البيان والتبيين ج٢ ص١٥١ — ١٥٢ (هامش) .

(٣) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٢٠٥ ، فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٩ — ٣٠ وراجع أيضاً تاريخ الفلسفة فى الاسلام (دى بور) ترجمة أبى ريدة ص ١٦ — ٩٧ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨م .

(٤) المعارف لأبى قتيبة ص٢٦٦ .

بلاده على الخليج الفارسي[١] ، وقد انتشر الرهبان والقسس ضاربين فى الصحراء العربية في سياحات لا تنقطع ، وكانت نارهم التي يوقدونها بالليل مما يهتدى به السارون في ظلمة الليل وقد خلد الشعر العربي هذه الظاهرة فيما خلد من مظاهر حياة العرب في جاهليتهم ، يقول امرؤ القيس :

أَصَاحِ تَرَى بَرْقاً أُرِيكَ وَمِيضَهُ كَلَمْعِ الْيَدَيْنِ فِي حَبِيٍّ مُكَلَّلِ
يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ الْمُفَتَّلِ

ومن آثار النصرانية في حياة العرب تأثر الأسماء التي يطلقونها على الأفراد بها ؛ فعبد المسيح مثلا اسم كان مألوفا بين العرب ؛ فممن سمي به عبد المسيح بن عمرو الغساني السابق الذكر والذي بعثه عامل كسرى على الحيرة إلى سطيح الذئبي لتفسير بعض الخوارق[٢] ، ومنهم والد المتلمس الشاعر ، وعبد المسيح بن علسة الشيباني أخو المسبب بن علسة الشيباني[٣] ، ومن أسماء العرب في جاهليتهم عبد يسوع[٤] ، وممن سمي بالراهب زهرة بن سرحان وهو الراهب المحاربي ، وحنظلة الخير بن أبي أرهم وهو الراهب الطائي[٥] . ولعل السبب في ظهور آثار المسيحية في حياة العرب أكثر مما ظهرت آثار اليهودية ، هو ارتباط الدين بالعنصرية في اليهودية ، على عكس المسيحية .

وكان للعرب كهانة وعرافة ، وكان لهم اعتقاد صحيح في كهانهم وعرافيهم ، ومن أشهر كهانهم سطيح الذئبي ، وطريفة الخير امرأة عمرو بن عامر ، ومن أشهر عرافيهم عراف نجد وعراف اليمامة اللذين شهرهما عروة بن حزام ببيته المشهور وهو :

جَعَلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ حُكْمَهُ وَعَرَّافِ نَجْدٍ إِنْ هُمَا شَفَيَانِى

التقت هذه الأديان كلها على أرض الجزيرة العربية ، فتخاصمت وتهادنت ونشطت وهدأت ، وكان الجدل يحتدم بينها في بعض الأحيان . « وكان هذا الجدل يتناول

---

(١) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري البهبيتي ص ٢٢ .
(٢) العقد الفريد جـ٢ ص ٢٩ .
(٣) معجم الشعراء للمرزباني ص ٣٨٥ .
(٤) أنظر الأغاني جـ ٢٠ ص ١٢٨ .
(٥) أنظر معجم الشعراء للمرزباني ص ١٢٣ — ١٢٤ .

بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة فى تلك الشئون، وقوى أمر هذا الجدل الدينى فى ذلك العهد ؛ حتى تولدت نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم أبى العرب[1] » .

عمد هؤلاء المتلمسون لدين إبراهيم إلى عبادة الله على طريقتهم الخاصة ، دون أن يتخذوا وسائط تقربهم إلى الله، وكانوا يفردون الله بالعبادة ولهذا سموا «الموحدين» ، كما سموا المتحنفين لتلمسهم الحنيفية ولم يكن هؤلاء المتحنفون يمثلون ديانة معينة لها تعاليمها ؛ فقد كانوا يعبدون الله فرادى كل على حسب ما تمليه عليه طريقته الاجتهادية ، وكل الذى يجمع بينهم هو طرح كل الأديان التى سادت جزيرة العرب فى هذا الوقت سماوية وغير سماوية ، وتلمس ديانة أخرى هى التى أقام قواعدها إبراهيم ، وقد « اصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس ولبسوا الصوف وحرموا على أنفسهم بعض ألوان الطعام[2] » ومن هؤلاء المتحنفين أمية بن أبى الصلت الشاعر الذى كان ينتظر أن يكون نبى العرب قبل أن يبعث النبى صلى الله عليه وسلم ، وورقة بن نوفل ابن عم خديجة زوج النبى عليه السلام الذى عرضت عليه قصة نزول الوحى لأول مرة على الرسول ، وزيد بن عمرو ابن عم عمر بن الخطاب ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان ابن الحويرث ، وقد اجتمع الأربعة الأخيرون «وتواطئوا على رفض الوثنية ، وعلى أن يضربوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم . فلما أجمع زيد على الخروج منعه الخطاب عمه وعاتبه على فراق دين آبائه ، وكان قد وكل صفية به فقال زيد عند ذلك قصيدة مطلعها :

لَا تَحْبِسِينِى فى الْهَوَانِ صَفِيُّ مَا دَأْبِى وَدَأْبُهُ

ثم خرج سائحاً ، ويقال إنه قتل فى الشام[3] » .

والناظر فى حياة هؤلاء المتحنفين وحياة رهبان النصارى فى العصر الجاهلى يلحظ شبهاً قوياً بينها وبين حياة الصوفية فيما بعد ؛ فالسياحة والاعتكاف والصوم

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية مصطفى عبد الرازق ص ١٠٤ .

(٢) فى التصوف الاسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٤٣ .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ س ١٢٨ — ١٣٩ .

ولبس الصوف ومجاهدة النفس ورغباتها والزهد فى الدنيا ومتعها ، كل ذلك كان فيما بعد من أسس الحياة الصوفية ، ولذلك يمكن أن نقول إن حيـاة هؤلاء المتحنفين وأولئك الرهبان كانت لوناً من ألوان الحياة الصوفية ، ولا أقول تصوفاً .

ثار الإسلام على كل هذه الديانات ، كما ثار على نظم الحياة الجاهلية جملة ، وحاول أن يقيم الحياة فى مجتمعه على أسس جديدة ؛ فأتى بتعاليم غير التعاليم الجاهلية ، محاولاً تغيير عقائد العرب وأخلاقهم ونظمهم وعاداتهم ، وقد انتظمت هـذه التعاليم الإسلامية فى ناحيتين هامتين : ناحية العقيدة ، وناحية الأعمال .

أما العقيدة فترتكز أساسا على التوحيد من ناحية ، وعلى العموم من ناحية أخرى ؛ فالله الذى هو الإله لاشريك له فى ملكه ، وهو الذى خلق العالم بما فيه ومن فيه ، وهو المسيطر عليه والحافظ له والرازق لما فيه من أحياء . هذا الإله لا يماثله شىء ، وله صفات معينة تفيد اتصافه بكل كمال ، وتنفى عنه كل نقص ، وهو إله العالمين لا إله قبيله ولا إله شعب ؛ إله محمد وعيسى وموسى وسليمان وداود وإبراهيم ونوح وآدم ، وقد جعل الإسلام صلة العبد بهذا الإله صلة مباشرة ؛ فلا واسطة بين المخلوق والخالق ، فعباده الطائعون يخشونه ويحبونه ، وهو يرضى عنهم ويحبهم ، وعباده العاصون يسخط عليهم ويوعدهم بعذابه ، هو يغفر الذنوب لا غيره وهو المثيب والمعاقب : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخـذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمـه إلا بمـا شاء وسع كرسيـه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم[١] » « الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها[٢] » « وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته[٣] » « والله أنبتكم من الأرض نباتاً[٤] » « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين[٥] » « ولئن

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
(٢) سورة الرعد آية ٢ .
(٣) سورة الأعراف آية ٥٧ .
(٤) سورة نوح آية ١٧ .
(٥) سورة الأنعام آية ٥٩ .

سألتهم من خلقهم ليقولن الله[١]» «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان[٢]» «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء[٣]» «وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا[٤]» «الله نور السموات والأرض[٥]» «فأينما تولوا فثم وجه الله[٦]» «ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون[٧]» «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره[٨]».

أما الأعمال فهى : إما أعمال يجب أداؤها فى مواقيت معلومة أو على طريقة مرسومة ؛ وهى العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج والصدقات والنذور والكفارات ، وإما أعمال يجب أن تلازم الإنسان ولا تنفك عنه وهى الآداب العامة ؛ كالاستئذان والإستتار للنساء ، وغير ذلك من الآداب والأخلاق كالوفاء والكرم ، والايثار والرحمة وعدم الفحش «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم[٩]» «وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها[١٠]» «لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها[١١]» «وليضربن بخمرهن على جيوبهن[١٢]» «والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس[١٣]» إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى[١٤]» «خذ العفو وامر بالعروف وأعرض عن الجاهلين[١٥]».

---

(١) سورة الزخرف آية ٨٧ .
(٢) سورة النساء آية ١٦٣ .
(٣) سورة الشورى آية ٥١ .
(٤) سورة الشورى آية ٥٢ .
(٥) سورة النور آية ٣٦ .
(٦) سورة البقرة آية ١١٥ .
(٧) سورة المؤمن آية ١٥ .
(٨) سورة الزلزلة آية ٧و٨ .
(٩) سورة البقرة آية ٢٧٧ .
(١٠) سورة النساء آية ٨٦ .
(١١) سورة النور آية ٢٧ .
(١٢) سورة النور آية ٢٦ .
(١٣) سورة البقرة آية ١٧٧ .
(١٤) سورة النحل آية ٩٠ .
(١٥) سورة الأعراف آية ١٩٩ .

وكما صور الإسلام الآخرة بنعيمها وعذابها وجناتها ونيرانها وحسابها وحشرها، صور الدنيا بزخرفها وزينتها وبهجتها ورونقها وتقلبها وتغيرها وزوالها وخدعها، وكما حث على العمل لخيرهما معاً، حذر من إهمالهما أو العمل لإحداهما دون الأخرى؛ « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ماعملت وهم لا يظلمون[1] »؛ « أحشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبـدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسئولون[2] »؛ « يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم[3] »، « تكاد تميز من الغيظ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتـكم نذير[4] » « مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى[5] »، « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهـاراً[6] »، « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم[7] » . وقد لاحظ بعض الباحثين أن مادة « زهد » لم ترد فى القرآن غير مرة واحدة؛ وحتى فى هذه المرة لم تستعمل فى معناها الاصطلاحى المعروف Asceticism،[8] مستنبطاً من ذلك أن الإسلام فى روحه لا يميل إلى الروحانية. ويؤيد ذلك الآيات التى هاجم فيها القرآن الانصراف للعبادة «وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم[9] » . والواقع أن الحكم على روحانية الإسـلام بورود مادة لغوية أو عدم ورودها ضرب من التعسف فى البحث ولعل المنهج السليم هو دراسة النصوص الأسلامية دراسة سليمة محايدة، وهذا السبيل وحده هو الذى يصلح أساساً للحكم على روحانية الإسلام .

---

(١) سورة النحل آية ١١١ .

(٢) سورة الصافات آية ٢٢ر٢٣ .

(٣) سورة التوبة آية ٣٥ .

(٤) سورة الملك آية ٨ .

(٥) سورة محمد آية ١٥ .

(٦) سورة يونس آية ٢٤ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٦٧ .

(٨) قال تعالى « وكانوا فيه من الزاهدين » سورة يوسف آية رقم ٢٠ وقد وردت هذه الملاحظة فى كثير من الكتابات الحديثة راجع مثلا : فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة عفيفى ص ٤٤ .

(٩) سورة الحديد آية ٢٧ .

وأحب أقول إن الإسلام سلك سبيلا معيناً فى موضوع التربية الروحية ؛ فهو لم يترك هذه التربية للاجتهاد الشخصى من المسلمين، ولكنه حاول أن يقعدها ويسن لها نظمها الكفيلة بإنتاج نتائجها ؛ فالصوم والصلاة والاعتكاف والحج والصدقة والإيثار وجميع مظاهر التربية الروحية لم يتركها الإسلام إلى جهود المسلمين فيها فتزداد وتنقص حسب زيادة هذه الجهود ونقصها ، بل أدخلها فى ضمن التشريعات الدينية ، حتى لا تكون موضوعاً للإفراط أوالتفريط ؛ ولذلك يقول الله تعالى بصدد الكلام عن أهل الكتاب : «لا تغلوا فى دينكم[1] » مادامت الحدود قد رسمت والمعالم قد تبينت . إلا أن كثيراً من آيات القرآن الكريم اتخذها الصوفية فيما بعد أساساً لمذاهبهم : « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه[2] » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا[3] » ، «فأينما تولوا فثم وجه الله[4]» ، « ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك[5]» ، «هو الأول والآخر والظاهر والباطن[6]»، « فقد اتخذ الصوفية من هذه الآيات وغيرها أساساً لمذاهبهم فى الحب الإلهى ووحدة الأديان والاتحاد ووحدة الوجود على طريقتهم فى التأويل . « ومهما يكن من أمر فإن فى القرآن الشىء الكثير مما يصلح أن يكون أساساً للتصوف الإسلامى[7]» . وسنرى فيما بعد أن الحياة الروحية فى الإسلام منذ نشأتها فى صورة التدين الساذج حتى آخر ما انتهت إليه فلسفة التصوف من آراء ومذاهب ونظريات معقدة قامت على أساس النصوص الإسلامية من القرآن والحديث ، واستندت إليها فى تطورها ، هذا على الرغم من أن كثيراً من هذه المذاهب والنظريات كان وليداً للمؤثرات الأجنبية الخارجة عن دائرة الإسلام .

سارت حركة التدين فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده على النمط الذى رسمه الإسلام ؛ وهو العمل لتحقيق السعادة فى الدارين وخلق

(١) سورة النساء آية ٥٤ .
(٢) سورة المائدة آية ٥٤ .
(٣) سورة المجادلة آية ٧ .
(٤) سورة البقرة آية ١١٥ .
(٥) سورة الزمر آية ٦٥ .
(٦) سورة الحديد آية ٣ .
(٧) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص١١٢ .

الشخصية المتوازنة الصالحة للحياتين . وقد استطاع الإسلام فى هذه الفترة إلى حد بعيد أن يحقق المثل الأعلى الذى صوره نظريا للشخصية المسلمة ، فتجلى فى كثير من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك الطراز العامل لدنياه وآخرته ، المتعاون فى سبيل خلق الحيـاة الصالحة لأفراد مجتمعه . ولم يحدث أن غلب أحدهم الدنيا على الآخرة أو العـكس تنفيذاً لمبدأ دينى . ولـكن ظاهرة ظهرت فى حيـاة النبى عليه الصلاة والسلام وضعها الصوفية المتأخرون فى اعتبارهم أكثر مما وضعوا ماهو أهم منها من ظواهر الحياة الإسلامية ؛ تلك هى ظاهرة «أهل الصفة» ؛ وعندهم أن أهل الصفة « قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شىء من العروض وعصمتهم عن الإفتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، كما جعل من تقدم ذكرهم (يقصد الصحابة من غير أهل الصفة) أسوة للعارفين من الحـكماء[1] » . وهكذا اتخذ الصوفية من أهل الصفة قدوة للمتجردين للعبادة من الفقراء ، على اعتبار أن الحياة التى حيها هؤلاء النفر من الصحابة لون إسـلامى رسمه الدين ولم تمله ظروف الحياة فى ذلك الحين .

والحق أن الظروف الاقتصـادية السيئة هى التى فرضت على هؤلاء النفر أن يبيتوا فى المسجد ، وأن يتستر بعضهم ببعض لقلة مايجدون من ثياب ؛ فإن الحياة الإسلامية لم تـكن فى حالة اقتصـادية فى ذلك الوقت تيسر الرزق والعمل لـكل أفرادها ؛ فالجهاد هو العمل الأساسى للمسلمين ، والغنائم قليلة لأن كل الغزوات كانت داخل الجزيرة العربية الفقيرة ، ولايزال المشركون عدواً قوياً يحسب حسابه بالنسبة للمسلمين ؛ ولهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه أن ينصرف كل منهم بمن يستطيع من أهل الصفة فيغديه أو يعشيه ، ومن بقى منهم قاسمه النبى طعامه . وبقى هؤلاء فى المسجد لاعمل لهم إلا الجهاد والعبادة . أما بقية المسلمين ممن يسرت لهم حياتهم أعمالا فلم ينقطعوا للعبادة كما انقطع هؤلاء ، وإنمـا هو أداء الفرائض والتطوع عند الإستطاعة والفراغ من مشاغل الحياة .

ظل الأمر على ذلك مدة طويلة من القرن الهجرى الأول ؛ ولـكن عوامل جدت

(١) حلية الأولياء جـ ١ ص ٣٣٧ .

على الحياة الإسلامية منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان رضى الله عنه تركت آثار خطيرة فيها بصفة عامة ، وفى الحياة الروحية بصفة خاصة ، فقد عملت هذه العوامل على صرف الناس عن المشاركة فى الحياة العامة تقية وصوناً لدينهم؛ فاتخذوا موقفاً سلبياً ونفضوا أيديهم من الحوادث الجارية ، بل حتى من مجرد إبداء الرأى فيها وانصرفوا إلى العبادة يشغلون بها ما بقى لهم من أيام فى الحياة الدنيا متخذين التقشف والورع والعزلة أساساً لحياتهم . « فى الفترة التى تقع بين سنتى ٤٠ و ١١٠ ه ازداد عدد الزهاد الذين انتشروا فى البصرة والكوفة والمدينة وحدثتنا عنهم كتب الطبقات ، وصورت لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع . ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامى بميزة خاصة ، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد وعبادة العباد فيه أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع فى الجنة (١) » .

لونان إذن من ألوان التدين سادا الحياة الروحية فى القرن الأول ؛ أولهما إسلامى بحت وهو الذى ساد قبل مقتل عثمان والآخر وليد الظروف والملابسات ، ولكنه يستند فى أصله على الأساس الإسلامى الأول وهو الذى ساد بعد مقتل عثمان .

كانت فتنة عثمان أول العوامل التى ساعدت على انحراف الحياة الروحية فى الإسلام عن سيرها الذى اتبعته فى حياة الرسول والخليفتين من بعده ؛ فلأول مرة يقتل خليفة رسول الله صبراً وفى عقر داره . ومن هو ذلك الخليفة ؟ إنه عثمان من السابقين الأولين ، وأحد المبشرين بالجنة ، والذى جهز جيش العسرة من ماله وحفر بئر معونة ، وتزوج بابنتين من بنات الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقال له : « لو كان لنا ثالثة لزوجناكها» . كان مقتل عثمان صدمة للشعور الدينى عند المسلمين ؛ فلم يسع هؤلاء الذين ينكرون هذا الحادث الذى لم يقتص له من المسئول عنه أن عكفوا

(١) ابن الفارض والحب الإلهى محمد مصطفى حلمى ص ٨٤ — ٩٥ من أمثلة هؤلاء الزهاد : الربيع بن خيثم وأبو سالم الخولانى والحسن البصرى وسعيد بن المسيب ومطرف ابن عبد الله بن الشخير وأبو العالية وصلة بن أشيم وبكر بن عبد الله المزنى وأبو حازم ومحمد ابن سيرين وثابت البنانى وفرقد السنجى ومحمد بن واسع وكثير غيرهم ذكرت تراجمهم فى أمثلة حلية الأولياء وصفة الصفوة والطبقات الكبرى وغيرها من كتب الطبقات .

فى بيوتهم اتقاء الفتنة ، وانصرفوا إلى عبادة الله ، حتى يحكم بين المسلمين بما يشاء ، ممسكين حتى عن إبداء آرائهم . « سئل عمر بن عبد العزيز عن قتلة عثمان وخاذليه وناصريه فقال: تلك دماء كف الله يدى عنها؛ فأنا لا أحب أن أغمس لسانى فيها[١] » .

وقد جر مقتل عثمان الحوادث من بعده واحدة تلو الأخرى فقد استتبع خلافاً خطيراً بين على ومعاوية ؛ كان له أخطر الآثار على حياة المسلمين ؛ فقد ترتب عليه اضطهاد استمر قروناً طويلة لآل البيت ؛ كما فقد المسلمون بسببه نظام الخلافة الراشدة « Theocracy » ليحل محلها نظام ملكى فى بيت بنى أمية الذى كون له أرستقراطية عربية تدين بالرأى القائل بفكرة الإمتياز العنصرى ، وتصبغ سياستها فى الولايات بصبغة المحافظة على العرش؛ فتقتل وتشرد فى سبيله بالظنة . ولذلك كثرت الحروب الداخلية فى الدولة الاسلامية ؛ فلا تهدأ الفتنة بين على ومعاوية إلا لتقوم بين الحسين ويزيد ، ولا يقتل الحسين إلا ليثور ابن الزبير ، وتشتعل الفتنة من جديد فى الحجاز . وكان العراق إلى جانب ما ساده فى هذه الفترة من الحروب واقعاً تحت ضغط عنيف واستبداد قوى من ولاة بنى أمية عليه . ولذلك كان العراق أهم إقليم اشتدت فيه موجة التعبد والزهادة من أقاليم الدولة الإسلامية إلى جانب عوامل أخرى كعراقته فى الثقافة والحضارة ، واتصاله بالعناصر الأجنبية . وهكذا تتابعت الأحداث على المسلمين ؛ وكلما تتابعت الأحداث ازداد المقبلون على العبادة ، التاركون لضوضاء الفتنة وتضارب الآراء فيها مؤثرين النجاة والسلامة شاكرين لله توفيقه إياهم إلى هذا السبيل . روى الجاحظ عن مرة الهمدانى — وهو من أصحاب ابن مسعود وكان متعبداً — قال : « كان مرة يقول: لما قتل عثمان رضى الله تعالى عنه حمدت الله ألا أكون قد دخلت فى شىء من قتله؛ فصليت مائة ركعة . فلما وقع الجمل وصفين ، حمدت الله ألا أكون دخلت فى شىء من تلك الحروب ، وزدت مائتى ركعة . فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنه ابن الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة[٢] » .

(١) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١١٧ .

(٢) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١١٦ .

وإلى جانب هذه السياسة العنيفة فى العراق ، اتبع الأمويين سياسة أخرى مع أشراف الحجاز ، قوامها اللين والأغداق وتشجيع اللهو والترف، وكان لسياستهم هذه آثارها ، فقد غرق الحجاز فى موجة من الترف لم يعرفها فى سابق تاريخه ، وأصبح مهد الفنون والترف واللهو ، وبذلك انصرف كثير من الحجازيين عن المشاركة فى الحياة العامة وآثروا الموقف السلبي الذى اتخذه الزهاد والمتعبدون، ولكنهم لم ينصرفوا إلى الزهد كما انصرف هؤلاء بل انصرفوا إلى لون آخر من ألوان السلبية هو العكوف على اللهو والترف وإشباع نهمة النفس من الملذات « وسرعان ما وجدت فى مكة والمدينة هذه الطيفة العاطلة التى توجد فى الأمة حين تتحضر فقد فرغ كثير من الشبان وأتتهم الدنيا بحذافيرها فماذا يصنعون بأوقاتهم ؟ وكيف يمضونها إن طائفة منهم عنيت بالدرس الدينى فى المساجد ولكن بقيت طوائف تريد اللهو والمتعة بالحياة[1] » .

كان من آثار هذه الفتن المتتابعة ؛ أن جدت على الحياة الدينية ظاهرة جديدة هى ظاهرة القصص والتذكير والدعوة إلى الله ؛ فقد قام القصاص فى المساجد والمجتمعات يعظون ويذكرون لما رأوا من انتشار الفتن وقلة التورع عن الخوض فيها ، وضعف الوازع الدينى عما كان عليه فى عصر النبى وخليفتيه الأولين « عن ابن عمر قال : لم يقص على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبى بكر ولاعمر ولكنه شيء أحدثوه بعد قتل عثمان[2] » . أخذت ظاهرة القصص فى النمو والانتشار حتى أصبحت شخصية القاص متميزة فى المجتمع الإسلامى ، وانتشر هؤلاء القصاص فى كل مكان ، يذكرون ويعظون ؛ فطبعوا الشطر الثانى من القرن الأول بطابع غير طابع شطره الأول ، إذ أخذت حركة التعبد تتميز وتنعزل بعد أن كانت جزءا من الحياة العامة للمسلم . وقد روى أن عليا أخرج القصاص من المسجد وترك الحسن . وفى العصر الأموى اتخذ الخلفاء الأمويون القصاص فى بلاطهم ،

(١) التطور والتجديد ص٦ ويلاحظ أن كلمة « متعطلة » تؤدى المعنى المقصود هنا بدل كلمة « العاطلة » .

(٢) تاريخ بغداد م٢ ص ١٠٢ .

فأصبح للخليفة قاص خاص غير قاص العامة ، إلا عمر بن عبد العزيز فأنه كان « يجلس إلى قاص العامة بعد الصلاة ويرفع يديه إذا رفع[1] » .

ولعل أهم شخصية من بين هؤلاء القصاص ، شخصية أبى سعيد الحسن بن أبى الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ وترجع أهميـة الحسن إلى أنه هو الذى قوى عنصر الخوف فى حركة التعبد فى الشطر الثانى من القرن الأول ، وجعله طابعاً له ، حتى قيل عنه[2] « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده » « وكان إذا جلس يجلس كالأسير وإذا تـكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار » . كان الحسن يجلس فى مسجد البصرة يعظ الناس على طريقته التى انفرد بها ، وكان لفصاحته وقوة خشيته وسعة علمه أثر قوى فى الجالسين إليه . ولقد استطاع الحسن وهو بعد حدث أن يـكتسب إعجاب الإمام على الذى أخرج جميع القصاص من المسجد وتركه بعد أن أجاب إجابة مقنعة على أسئلة الإمام ، وظل الحسن يشيع فى المسلمين نفحة الخوف بكلماته البليغة وجمله القوية المليئة بالرهبة والمصوغة فى قوالب الحـكمة والـكلم الجوامع كان رضى الله عنه يقول : « أدركنا أقواماً كانوا فيما أحل الله لهم أزهد منـكم فيما حرم عليـكم » وقيل له مرة : « إن الفقهاء يقولون كذا وكذا . فقال : وهل رأيتم فقيها قط بأعينـكم ؟ إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه عز وجل » وقيل له : « هل فى البصرة منافق ؟ فقال : لو خرج المنافقون منهم لاستوحشت » وهكذا جعل الحسن من الخوف أهم دعامة من دعائم العبادة فى القرن الأول ؛ حتى قال سفيان الثورى بعد ذلك : « ما أطاق أحد العبادة ولا قوى عليها إلا بشدة الخوف[3] » .

ولم يقف أثر الحسن عند هذا الحد بل إن الناظر فى كلماته يلمح فيهـا المحاولة الأولى لرسم طريق واضح للتعبد ، الذى كان لايزال اجتهاداً شخصياً لم يتسم بسمة التنظيم والتعقيد ؛ ففى كلامه مايدل على أنه كان يفضل الإقلال من الطعام ، ولو وجد

---

(١) حلية الأولياء جـ ٥ ص ٢٧١ .

(٢) النصوص المروية عن الحسن هنـا منقولة عن الطبقات الـكبرى للشعرانى جـ ١ ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣) حلية الأولياء جـ ١ ص ٣٦٢ .

وسيلة يمتنع بها عن الأكل لفعل، قال: «وددت أن أكلت أكلة تصير فى جوف مثل الآجرة، فأنه بلغنا أنها تبقى فى الماء ثلاثمائة سنة » وكان يرى فى الأهل والولد مشغلة عن العبادة ويفضل تبعاً لذلك أن لو كان الرجل خلوا من هذه المشغلة، وكأنه بذلك يدعو إلى التبتل إذ يقول « إذا أراد الله بعبد خيراً لم يشغله بأهل ولا ولد » ويقول «إذا أراد الله بعبد خيراً أمات عياله وخلاه للعبادة »، وهكذا حاول الحسن لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية فى الإسلام أن يقعد لها، ويرسم لها نظاماً، وأن يمهد تمهيداً قوياً لما جد بعد ذلك من نظم الزهد ونزعات التصوف، ولذلك اهتم الصوفية بشخصيته وترجموا لها فى كتبهم؛ وجعلوه رأس طوائفهم فقد « كان الحسن هو الذى وضع قواعد علم القلوب الذى نما بعد ذلك على أيدى غيره من الصوفية[١] ».

وكان من نتيجة هذا التلوين الجديد للحياة الروحية وشدة الإقبال على العبادة أن تميز المقبلون على العبادة فى المجتمع الإسلامى، وأصبحوا يكونون طائفة لها صفاتها ومعالمها، ومن هنا أخذت الأسماء الخاصة التى تميز هذه الطائفة فى الظهور؛ فقد غلب عليهم فى هذه الفترة اسم « القراء »، وأصبحت لهم مراكز تعرف بهم من أهمها البصرة، ففى الحلية أن سليمان بن ربيعة حج فى إمرة معاوية ومعه المنتصر بن الحارث الضبى فى عصابة من قراء البصرة فقالوا: والله لا نرجع حتى نلقى رجلا من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم مرضياً يحدثنا بحديث[٢] » و « كتب عمر إلى عدى بن أرطاة — وكان استخلفه على البصرة — أما بعد فإنك غررتنى بعمامتك السوداء ومجالستك القراء[٣] » وحكوا عن شهر بن حوشب أنه « دخل بيت المال فأخذ خريطة فقال قائل:

لَقَــدْ بَاعَ شَهْرٌ دِينَــهُ بِخَرِيطَةٍ   فَمَنْ يَأْمَنِ الْقُرَّاءَ بَعْدَكَ يَا شَهْرُ[٤]

---

(١) Reading From The Mysticcs of Is[am : (Margaret Smith) P: 8 .

(٢) حلية الأولياء جـ ١ ص ٢٩٠ — ٢٩١ .

(٣) حلية الأولياء جـ ٥ ص ٣٠٥ .

(٤) المعارف لابن قتيبة ص ١٩٨ .

ويقول جرير فى عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود :

يَا أَيُّها الْقَارِئُ الْمُرْخِي عِمَامَتَـهُ　　هَذَا زَمَانُكَ إِنِّى قَدْ مَضَى زَمَنِي
أَبْلِـغْ خَلِيفَتَنَا إِنْ كُنْتَ لَاقِيَهُ　　أَنِّى لَدَى الْبَابِ كَالْمَصْفُودِ فِى قَرَنِ (١)

ولم تخل الحركة الروحية فى ذلك العهد من المؤثرات الأجنبية ؛ فقد تقدم أن صلة العرب باليهودية والمسيحية كانت قوية منذ العصر الجاهلى ، فلما جاء الإسلام ساعد على اتصال المسلمين بديانات وفلسفات كثيرة ظهرت فى الأراضى التى ضمها إلى أقاليمه ؛ ففى العراق كانت الثقافات اليونانية والسريانية منتشرة ومتداولة ، وفى الشام كانت المناقشات بين مذاهب المسيحية لم تهدأ بعد وعلى أرض فارس كانت المانوية والمزدكية وغير ذلك من مختلف الديانات والعقائد ، إلا أن الأثر الظاهر فى ذلك الدور كان لليهودية والمسيحية لقدم الصلة بينهما وبين العرب منذ العصر الجاهلى من ناحية ، ولاعتراف الإسلام بالكتابين المقدسين للديانتين من ناحية أخرى ، ولهذا كانا موضع احترام وعناية المسلمين ولم يخل الأمر من الانتفاع بهما فى بعض المواطن ، والمقارنة بينهما وبين القرآن الكريم ؛ ففى الحلية « حدثنا عبد الله بن رباح قال : سمعت كعباً يقول : فاتحة التوراة فاتحة الأنعام وخاتمة التوراة خاتمة سورة هود (٢) » ويقول أبو هريرة لرجل عراقى جاء يسأله العلم : تسألنى وفيكم فلان وفلان «وسلمان صاحب الكتابين ؟ قال قتادة : الكتابان الأنجيل والفرقان (٣) » ، وكان كعب الأحبار يقف موقف المفتى من كبار الصحابة وعلمائهم ، وكانوا هم يسألونه « اجتمع كعب وابن عباس وأبو هريرة فقالوا لكعب حدثنا عن يوم الجمعة كيف تجده مكتوبا (٤) » و « عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال : سألت كعباً

---

(١) الأغانى جـ ٨ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) حلية الأولياء جـ ٥ ص ٣٧٨ بالرجوع إلى العهد القديم يتبين لنا صحة كلام كعب ففاتحة الأنعام هى فاتحة التوراة أما خاتمة هود فالعلاقة بينها وبين خاتمة التوراة مجرد التشابه لا التطابق . (راجع الكتاب المقدس نشر جمعية التوراة البريطانية والأجنبية مطبعة جامعة كمبردج) .

(٣) حلية الأولياء جـ٤ ص ١٢٠ .

(٤) الحلية جـ ٥ ص ٣٨٣ .

عن جنة المأوى . . الخ[١] » وكان طبيعياً أن يكون موقف العامة من المتعبدين أكثر قابلية للتأثر بهذه التعاليم من جلة الصحابة وعلمائهم ، ولهذا كان لليهودية والمسيحية تأثير ملحوظ على موجة التعبد فى القرن الهجرى الأول ، ويمكن أن تقوم « أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والانجيل مذكورة بين الأقوال المنسوبة إلى أولياء المسلمين ، وأن القصص الإنجيلية التى كان يقصها رهبان المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتلهف على قراءتها المسلمون ، أمثال ذلك المجموعة المعروفة باسم الأسرائيليات[٢] » ، ومما تجب ملاحظته هنا أن المسيحية كانت أظهر أثراً فى هذا الباب من اليهودية ، لموقف القرآن الكريم[٣] من اليهود والنصارى أولا ، وثانيا لأن الرهبان المسيحيين الذين انتشروا فى بقاع الجزيرة العربية فى سياحتهم التى لا تنقطع كانوا أقدر على التأثير من اليهود الذين لم يكونوا يبذلون من المجهود فى نشر ثقافاتهم مثل ما يبذل المسيحيون فى ذلك « وقد كانت المسيحية أول نظام اتصل بالاسلام اتصالا وثيقاً ؛ إذ كانت دمشق فى وقت من الأوقات مقرًّا للخلفاء الأمويين ، وتقدمت فيها دون ريب فى ذلك الوقت مدرسة دينية تخرج فيها بعض علماء الكنيسة الشرقية البارزين ، وتقدمت فى عاصمة الخلفاء حياة فكرية نشطة ولابد أن العلاقات بين رجال الدين المسلمين والمسيحين كانت متشعبة ، وفى استطاعتنا أن نتأكد أن المناقشات الدينية بينهم كانت كثيرة جداً حتى ولو لم تذكر لنا المناقشات بين المسلمين والمسيحين فى كتابات يوحنا الدمشقى وتيودور أبو قرة (Abucora)[٤] . وقد كثر بين عباد المسلمين فى ذلك الوقت من سمى بالراهب لكثرة تعبده ، وقد لقب عبد الرحمن بن

---

(١) الحلية جـ ٥ ص ٣٨١ .

(٢) فى التصوف الاسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٤٧ .

(٣) قال الله تعالى : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنو اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنو الذين قالوا إنا نصارى » سورة المائدة آية رقم ٨٢ .

(٤) الحضارة الاسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية (فون كريمر) ترجمة مصطفى طه بدر ص ٦٥ .

أبى عمار الجشمى المكى بالقس لعبادته[١]، وكان المتعبدون من المسلمين يسعون للقاء الرهبان كما يسعى الرهبان للقائهم ؛ يتبادلون الحكمة وطرق المجاهدة وتحفل كتب الأدب العربى مثل الحيوان والبيان والتبين والكامل والعقد الفريد وعيون الأخبار والأمالى بقصص لقاء أحد الفريقين للآخر، ويذكر الكامل أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة فقال أحدهما للآخر : ألا نذهب لزيارة الحسن ؟ فان حياته تشبه حياة المسيح . ولقد كان لشخصية المسيح أثر واضح على المتصوفة المسلمين أتى عن طريق دراستهم لحياته وللانجيل ، وعن طريق ما كان بين العرب والنصارى من صلات فى الحياة الجاهلية والإسلام[٢] .

وما أن ابتدأ القرن الهجرى الثانى حتى أخذ الطابع العام للمتعبدين يتخذ مفهوماً يختلف إلى حد ما عن المفهوم الذى اتخذه فى القرن الأول ؛ فبعد أن كان هذا الطابع تديناً وعكوفاً على العبادة فى القرن الأول واستعمالا لكلمة الزهد فى مدلولها اللغوى وهو الانصراف عن متع الدنيا وزخرفها ؛ أصبح فى القرن الثانى طهارة نفس ونقاء قلب وإخلاصاً لله وبذلك أصبح المظهر التعبدى فى المرتبة الثانية بعد أن كان فى المرتبة الأولى ؛ قال شقيق : « تعرف تقوى الرجل فى ثلاثة أشياء فى أخذه ومنعه وكلامه[٣] » ويقول إبراهيم بن أدهم : « لم ينبل عندنا من نبل بالحج والجهاد إنما نبل من كان يعقل مايدخل جوفه يعنى الرغيفين من حلة[٤] » ، وابتدأ الزهد بهذا المفهوم الجديد يستعمل فى معناه الاصطلاحى المعروف (Asceticism) أى بمعنى الانصراف عن الدنيا والاقبال على العبادة ورياضة النفس وتهذيبها ومحاربة رغباتها بالخلوة والسياحة والصوم وقلة الطعام وكثرة الذكر... إلخ ولذلك يقول مالك بن دينار « الناس يقولون مالك بن دينار زاهد ، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذى أتته الدنيا فتركها[٥] » .

(١) التطور والتجديد لشوقى ضيف ص ٣٤ — ٣٥ .
(٢) الحياة الروحية فى الاسلام لمحمد مصطفى حلمى ص ٤٣ — ٤٤ .
(٣) الرسالة للقشيرى ص ١٣ .
(٤) صفة الصفوة لابن الجوزى ج ٤ ص ١٢٩ .
(٥) حلية الأولياء للأصفهانى ج ٥ ص ٣٣١ .

وقد أصبح الزهد فى القرن الثانى حركة ظاهرة انخرط فى سلكها كثيرون من المسلمين، فلبسوا المسوح وتجردوا عن العلائق وساحوا فى الأرض « كأنهم يفتشون عن حاجة فلا يجدونها أو كأن نزعة النفس اللاهوتية الفلسفية الحائرة المتوثبة قد وجدت دواءها فى هذه الرحلات الطويلة العديدة التى تكاد لا تنتهى[(١)] » . ومن الأعمال التى آثرها الزهاد فى هذا القرن المرابطة فى الثغور تطوعاً منهم حملا على أنفسهم وترويضاً لها فكانوا يقيمون فى هذه الثغور مادامت مخوفة ، وعن هذا الطريق نشأت فكرة الرباط عند الصوفية المتأخرين . ولتميز الزهاد فى هذا القرن تميزاً ظاهراً عن بقية الجماعة الإسلامية واتخاذهم أزياء خاصة بهم سموا صوفية ، لأنهم كانوا يتخذون لباسهم من الصوف « فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا؛ اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[(٢)] » .

وقد طبع الزهد فى القرن الثانى بطابع التوكل والرضا فقد عمد الزهاد الى دخول البادية فى سياحاتهم متجردين بلا زاد ولا ماء على سبيل التوكل ، راضين بما يهب الله لهم من الرفق ، وبما ينزل بهم كذلك من حرمان ، وتباروا فى هذا المضمار حتى أصبح كل واحد منهم ذا طريقة خاصة به فى التوكل ؛ فيحكى صاحب الحلية أن شقيقاً البلخى له مذهب فى التوكل[(٣)] وفى ترجمته التى أوردها له صاحب الوفيات « له لسان فى التوكل . حسن الكلام فيه صاحب ابراهيم بن أدهم وأخذ عنه الطريق وهو أستاذ حاتم الأصم[(٤)] » وهذا يفيدنا أن الزهد فى القرن الثانى أصبح يتلقى عن الأساتذة ، ولم يعد طريقة شخصية فى العبادة . ويحث أبو نواس فى إحدى زهدياته على التقوى بادئاً بالتوكل فيقول :

فَعَــلَى اللهِ تَوَكَّلْ وَبِتَقْـوَاهُ تَمَسَّكْ[(٥)]

---

(١) نظرات فى فلسفة العرب لجبور عبد النور ص ٣٣١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٨ .

(٣) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٨٣ .

(٤) وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢٨٣ .

(٥) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٧٨ .

ويقول الفضيل بن عياض « أصل الزهد الرضى عن الله عز وجل[١] » ويقول عبد الواحد ابن زيد : « الرضا باب الله الأعظم وجنة الدنيا ومستراح العابدين[٢] » ، وقد مهد التوكل والرضا فى هذا القرن تمهيداً طبيعياً لظهور الحب الإلهى فى القرن الثالث ؛ فإن المبالغة فى التوكل والرضا استتبعت الحب ، وهو تطور طبيعى سار فيه التصوف الإسلامى بين القرنين الثانى والثالث . يقول رجل لقيه إبراهيم بن أدهم بالإسكندرية « إن الزاهدين فى الدنيا قد اتخذوا الرضا عن الله لباساً وحبه دثاراً والأثرة له شعاراً[٣] » .

وقد ازداد تأثر الزهد فى هذا القرن بالمؤثرات الأجنبية ؛ فمالك بن دينار يكثر من الرواية عن المسيح والتوراة ويذكر لبس المسوح ويحكى عن بعض الرهبان[٤] ، ويقول « قرأت فى التوراة ابن آدم لا تعجز أن تقوم بين يدى فى صلاتك باكياً فإنى أنا الذى اقتربت لقلبك وبالغيب رأيت نورى[٥] » ويقول « كنت مولعاً بالكتب أنظر فيها فدخلت ديراً من الديارات ليالى الحجاج فأخرجوا كتاباً من كتبهم فنظرت فيه[٦] » ويروى صاحب محاضرة الأبرار محادثة بين عبد الواحد بن زيد وأحد الرهبان[٧] . ويقول عبد الله بن المبارك « قلت لبعض الرهبان متى عيدكم ؟ فقال : يوم لا نعصى الله تعالى فيه فذلك اليوم عيدنا[٨] » و « قال قثم الزاهد : رأيت راهباً على باب بيت المقدس كالـواله فقلت له أوصنى[٩] » ، ويبدو أن لبس الصوف على أنه شعار للزهاد — بعد أن كان لا يعنى أكثر من أنه نوع من الأنسجة قليلة التكاليف — كان أثراً من آثار المسيحية ؛ فقد لوحظ فيه أن المسيح اتخذه شعاره

---

(١) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٣/ب مخطوط بدار الكتب المصريه رقم ٢١٩٥ تاريخ تيمور وعيون الأخبار لابن قتيبة المجلد الثانى ص ٣٥٧ ط دار الكتب .

(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٦ .

(٣) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٦/ ١ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ تيمور .

(٤) ترجمة مالك بن دينار فى آخر الجزء الثانى من حلية الأولياء .

(٥) حلية الألياء ج ٢ ص ٣٥٩ .

(٦) حاية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٥ .

(٧) محاضرة الأبرار لابن عربى ج ١ ص ١٦٩ .

(٨) الكشكول ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٩) الكشكول ج ١ ص ٣٧ .

وأن الرهبان اقتدوا بالمسيح فى ذلك « قدم حماد بن أبى سليمان البصرة فجاءه فرقد السنجى وعليه ثوب صوف فقال له حماد : ضع عنك نصرانيتك هذه[١] » .

ويبدو أن صلة ليست ضعيفة قامت فى هذا القرن بين حركة الزهد القوية التى انتهت إلى بذور التصوف فى أواخر القرن وبين التشيع ؛ فمعروف الكرخى « أسلم على يد على بن موسى الرضا ، وكان بعد إسلامه يحجبه فازدحم الشيعة يوما على باب على بن موسى الرضا فكسروا ضلع معروف فمات ودفن ببغداد رحمة الله عليه[٢] » ومعروف هذا هو الذى عرف التصوف بقوله « الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق[٣] » وتوفى سنة ٢٠٠ هـ . ولكن آثار التشيع لم يظهر منها إلا القليل فى هذا القرن ، وكان لابد أن ينقضى القرن الثانى ويبدأ الثالث ، حتى تظهر الصلة الواضحة بين التصوف والتشيع .

ويذهب O,leary إلى أن القرن الثانى شهد تأثيراً بوذياً على الحياة الروحية فيه وأن هذا الأثر قد تجلى فى حياة إبراهيم بن أدهم ؛ فيقول : « هناك إضافة عجيبة إلى تاريخ النفوذ البوذى فى الإسلام فى حياة القديس أبى إسحق إبراهيم بن أدهم الذى مات بين سنتى ٧٧٦ و٧٨٣ م (توفى سنة ١٦٢ هـ) وكان القديس ذا شهرة فى انقطاعه للعبادة ، وهو من نوع غير معروف فى عصور الإسلام الأولى ، ولكن البحث الدقيق فى سيرته الشخصية يؤدى إلى أنها رواية إسلامية لحياة « كوتاما بوذا » ، ويبدوا أنه من المعقول أن نفرض أن هذه الرواية جاءت إلى أيدى المسلمين عن طريق مرو ، حيث وجد نفوذ بوذى قوى ، ويمكن أن تكون هذه الرواية جاءت الى البيئات الإسلامية فى العصر العباسى الأول[٤] » ولكن حياة إبراهيم بن أدهم من الغموض والاضطراب — وخاصة قبل خروجه من بلخ — بحيث لايصح أن تتخذ مقدمات قطعية تبنى عليها نتائج علمية .

---

(١) حلية الأولياء جـ ٤ ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٢) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ١٤ /ب .

(٣) صفة الصفة جـ ٤ ص ١٣١ .

(٤) O' Leary : How Greek Science Passed to The Arabs : P. 130 . 1940 .

وفى أواخر القرن الثاني بدأت أقوال الزهاد تدق وتعمق وتجنح بعض الشئ الى النواحى النفسية ؛ فقد تقدم تعريف الكرخى للتصوف وهو أنه « الأخذ بالحقائق[١] » كما تقدم كلام كثير من الزهاد فى التوكل والرضا، وبيان مالك بن دينار حقيقة الزهد وهو أنه ليس عنده وإنما هو عند عمر بن عبد العزيز الذى أقبلت عليه الدنيا فزهد فيها ؛ أما الزهد فيما ليس موجوداً فليس زهداً فى نظره ، وتقدم كذلك أن مبالغتهم فى التوكل والرضا انتهت بهم إلى الكلام فى المحبة ، ولعبدالواحد بن زيد كلام صريح فى تطور الرضا إلى المحبة قال « ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا وهو رأس المحبة[٢] » و « سأل رجل فضيل بن عياض فقال : يا أبا على متى يبلغ الرجل غايته من حب الله تعالى ؟ فقال له الفضيل: إذا كان عطاؤه ومنعه أياك عندك سواء فقد بلغت الغاية من حبه[٣] » وقد طبع التصوف فى القرن الثالث بالحب الإلهى الذى كانت هذه الأقوال بمثابة الأسس فيه وهكذا شهدت أخريات القرن الثانى البذور الأولى للتصوف الإسلامى .

ولا يأتى القرن الثالث إلا ويصبح التصوف بمعناه الخاص وهو أنه رياضة روحية تهدف إلى الوصول إلى الله والاتحاد به (= Mysticism) مذهباً واضح المعالم معروف الحدود ، فقد استتبع الحب الإلهى الذى كان الطابع العام لتصوف القرن الثالث « الفناء » فى المحبوب ، وترتب على الفناء « الاتحاد » بذلك المحبوب ، أو مشاهدته ، و « البقاء » به . وأخذت المذاهب الصوفيه المختلفة تظهر فى القرن الثالث نتيجة القول « بالفناء » الذى ترتب على الحب « والواقع أن أهل الحقيقة تكلموا جميعاً فى الحب ، لأن هذه الحال هى الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعاً فى الثواب وخوفاً من العقاب ، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه ، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب[٤] » .

بدأ القرن الثالث بمذهب « الحب الألهى » وانتهى « بالاتحاد » و « وحدة

---

(١) الرسالة للقشيرى ص ١٢٧ .
(٢) حلية الأولياء جـ ٦ ص ١٦٣ .
(٣) حلية الأولياء جـ ٨ ص ١١٣ .
(٤) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق زكى مبارك جـ ١ ص ٣٨٧ .

الأديان » على يد الحلاج من متصوفة القرن الثالث . وقد مر هذا التطور فى سلسلة متتابعة الحلقات تفضى الواحدة منها إلى مابعدها، فقد كان للحب الألهى عند متصوفة هذا القرن مفهوم يختلف عن المفهوم الذى كان له عنـد زهاد القرن الثانى فبعد أن كان رضا وتسليما وتقبلا لـكل مايقضى به الله حتى يكون منعه وإعطاؤه عند عبده سواء ، أصبح تجربة نفسية عاطفية تقوم على انجـذاب الروح الى المحبوب والاتصال به والتمتع بمشاهدة جماله وجلاله . وهى حال لا تدرك إلا بالذوق ولاتنال إلا بالرياضات وبذل المجهود المتصل من أصحاب الاستعدادات ويلاحظ « أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً فى القرن الثالث للهجرة ؛ حتى إن أحدهم وهو المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ﻫ وضع فيها فصلا خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هـذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ؛ كما تحـدث عن اتحاد المحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد[١] » .

ومنذ منتصف القرن بدأ الـكلام عن فناء المحب فى المحبوب وبقائه فيه ، ولأبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦ﻫ عناية خاصة بهذا الموضوع ، وقد قيل « إنه أول من تكلم عن الفناء والبقاء[٢] » وقد كان فى أول أمره فناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق ، بمعنى أن الصوفى أثناء تأمله يفقد حسه بما يحيط به من محسوسات استغراقاً فى هذا التأمل ؛ قال السراج فى تعريفه « وهو ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب هذا ما لا نهاية له ... يعنى قد غابت المحاضر ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شىء لا يحس[٣] » ولـكن الفناء عند الصوفية لم يلبث أن تطور إلى حالة غير الفناء عن الحواس ، فأصبح حالة يفقد الصوفى فيها وعيـه فقداناً تاماً ، وبذلك أصبح قريب الشبه بالحالة الصوفية

(١) ابن الفارسى والحب الإلهى محمد مصطفى حلمى ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢) Reading From The mystics of Islam P. 29

(٣) اللمع ص ١٥٣ .

المعروفة فى البوذية باسم « النيرفانا Nirvana » لولا ما بينها من فروق دقيقة[١] .
والواقع أن القشيرى لا يقصد بما يسمى « الاستهلاك فى وجود الحق » سوى فناء الصوفى عن فكره وإرادته بالتأمل فى وجود الحق ، واستهلاكه فى ذلك استهلاكا لا وعى فيه[٢] . وللصوفية فى تحقيق حالة الفناء على أكمل وجه شروط قاسية ، من شأنها أن تقطع الفانى عن كل ماسوى الله ، فلابد أن يفنى عن نفسه كما يفنى عن إرادته وتفكيره ، ويفنى كذلك عن فنائه وعن رؤيته للحق سبحانه « ياعبد رؤيتك للرؤية غيبة ، ياعبد غيبتك عن رؤية الرؤية رؤية[٣] » .

وقد كانت هذه الحالة الصوفية الغريبة — حالة الفناء — أساساً لكثير من المعانى والأحوال الصوفية ؛ فهى الحالة التى يطلعون أثناءها على عالم يختلف تماماً عن عالمنا الحسى ، عالم كله جمال وجلال ونورانية لا تحده حدود ولا تقيده قيود ، فهم يشهدون فى هذه الحالة جلال الله سبحانه ، ويشعرون بالصلة الوصيلة بينهم وبينه صلة تبلغ بهم مرتبة « الاتحاد » به ؛ بل يشعرون أن الحق سبحانه فى وحدة مع الأشياء والموجودات ، وأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة ؛ فيهتف أحدهم « أنا الحق » . ومثل هذه الكلمات الجريئة هى ما عبر عنه الصوفية باسم « الشطحات » ، والتى كان لأبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ فضل إذاعتها والجهر بها ، وقد قيل عن أبى يزيد إنه « كان له تأثير كبير على تطور التصوف نحو مذهب وحدة الوجود[٢] » .

وحالة الكشف التى يباشرها الصوفية أثناء فنائهم فى الله حالة معرفة بكل ما فى الكلمة من معنى ؛ بل هى عندهم الطريق الصحيح إلى المعرفة ، وهم لذلك يعولون تعويلا كبيراً على القلب من معرفة الله تعالى ؛ بينما يطرحون فى هذا المضمار العقل بمقدماته

---

(١) بين الأستاذ نيكلسون فرق مابين الفناء والنيرفانا فى اختصار أثناء كلامه عن حالة الفناء الصوفية بقوله وهى تختلف عن النيرفانا فالنيرفانا زوال للشخصية لاغير وأما « الفناء » فهو تلاشى الصوفى عن وجوده الحسى ويستلزم ذلك الفناء « البقاء » أو الاتحاد بالحياة الربانية . ومن هذا نعلم أن النيرفانا حالة سابية لاغير بينما يقوم الفناء على السابية بالنسبة لحضور الحس والإيجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالفانى باق فى الله وصاحب النيرفانا فان عن نفسه غير باق فى شىء . (راجع الصوفية فى الإسلام « نيكلسون » ترجمة شريبة ٦٣ ، ٦٤ ، ١٣٩ والصفحة لأخيرة هى التى نقلت منها النص المذكور هنا) .

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص١٠١ .

(٣) المواقف والمخاطبات للنفرى مخاطبة رقم ٣٣ ص١٨٨ .

المنطقية الخالية من الذوق الذى من شأنه عدم الخضوع للصيغ المنطقية ؛ فهم يعرفون الله لأن الله عرفهم ذاته منحة منه وتكرماً ، لا لأنهم فكروا وقدموا المقدمات ورتبوا عليها نتائجها، فهم يعرفون الله بالله ، أما غيرهم فيحاول معرفة الله بعقله . وقد تكون حيرتهم فى الله معرفة فى حين لا يعترف العقل بأن الحيرة معرفة ، يقول ذو النون «عرفت ربى بربى ولولا ربى ماعرفت ربى» ويقول «أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه » ويقول «معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى ، يحتملك ويحلم عنك تخلقاً بأخلاق الله عز وجل[١] » ولذى النون كلام مفصل فى المعرفة .

ولمعرفة صوفية القرن الثالث بالله تكلموا فى ذاته وصفاته وأسمائه ، ولهم فى ذلك كلام أشبه ما يكون بتقسيمات «المتكلمين» ؛ فقد عرفوا التوحيد، وخاضوا فى الأسماء ، والصفات ، والنبوة والرسالة، والولاية والعرش، والجنة والنار؛ كما تكلموا فى الإرادة، والقدرة ، وغير ذلك من المسائل الكلامية . ولأبى يزيد البسطامى كلام طويل فى الذات والاسم والصفة ، مما يدل على أن هذا القرن شهد البذور الأولى لكل النزعات والآراء الصوفية التى جدت فيما بعد . والحق أن النصف الثانى من هذا القرن كان خصباً نشطا؛ فهو الذى تبلورت فيه كل هذه المذاهب والآراء ، بينما ظل النصف الأول من القرن يسبح هادئاً فى نور «الحب الإلهى» . وورد جماعة على أبى يزيد البسطامى فقالوا « يا أبا يزيد : كنا نسمع كلام ذى النون وأبى سليمان ، وننتفع به ، ومنذ سمعنا كلامك تبشرنا ، وتركنا كلامهما . فقال: نعم القوم تكلموا من بحر صفاء الأحوال ، وأنا أتكلم من بحر صفاء المنة ، فتكلموا ممزوجاً ، وأتكلم صرفاً ، كم بين من يقول : أنا وأنت ، وبين من يقوم : أنت أنت[٢]؟ » ولم يزل أبو يزيد يتكلم من بحر صفاء المنة — كما يقول — حتى جاء الجنيد فأرسى القواعد لمذاهب التصوف وشرحها، وتكلم فيها كلام المتمكن، ومهدها تمهيداً حسناً لتلاميذه ومريديه ؛ فقد « تطورت المذاهب الصوفية ونظمت على يدى الجنيد[٣]» الذى توفى فى أواخر القرن ، ولذلك استحق أن يطلق عليه لقب « سيد الطائفة » .

---

(١) النصوص الثلاثة المذكورة لذى النون منقولة عن الرسالة للقشيرى ص ١٤٢ .

(٢) شطحات الصوفية ص ٧٩ .

(٣) Reading From The Mystics of Islam P: 34.

وإذا كانت المذاهب الصوفيـة فى القرن الثالث تدين للجنيد بالتنظيم فإنهـا تدين للحلاج بما هو أكثر من التنظيم؛ فقد استطاع بشخصيته القوية، ومنطقه الجرىء، وكلماته الصريحة، واطلاعه الواسع، أن يوسع من هذه المذاهب، وأن يعدد من مسائلها، وأن يربط بين هذه المسائل ربطاً واضحاً بدأ به طوراً جديداً فى التصوف الإسلامى، وهو طور يمكن أن نسمية «فلسفة التصوف».

تناول الحلاج مسألة «الحب الإلهى» فنفث فيها من حرارته، وتكلم فيها كلاماً يعجز صوفية عصره عنه. فقد كان ينادى فى الناس ويقول: ياأهل الإسلام أغيثونى فلا هو يأخـذنى (أى الله سبحانه) ولا هو يتركنى ونفسى فأتهنى بها، وهذا دلال لا أطبقه. وهو بذلك يجعل من حبه لله موضوعاً يمـكن أن يتناوله الناس بالـكلام، بعد أن كان شيئاً خاصاً بين الصوفى وربه. وقد ترك الحلاج «فى مسألة المحبة وما يتصل بها ثروة خصبة استغلها الصوفية فى االعصور التى جاءت بعـده استغلالا قوياً[1]».

وفى كلام الحلاج عن الاتحاد لا يكتفى بما اكتفى به صوفية عصره؛ فهو يتكلم عن عنصر لاهوتى وآخر ناسوتى يتم بينهما هذا الاتحاد، ويستعمل لفظتى اللاهوت والناسوت بكل جرأة، وهو أيضاً يتناول طبيعة هذا الاتحاد؛ فيتكلم عما إذا كان فيه امتزاج بين العناصر أم أن هذا الاتحاد يتم فى حين يبقى كل من عنصريه محتفظاً بماهيته[2]. ويبدو أن الحلاج كان يرى أن مسألة الاتحاد يمكن أن تتسع دائراتها فتـكون بين محب ومحبوب ولو كانوا إنسانين؛ وهو يكتب بهذا المعنى إلى بعض الأصدقاء من الصوفية. والحلاج بذلك يمثل سعة التفـكير وعمقه تمثيلاً واضحاً، وله فى الاتحاد كلام غير واضح الدلالة، وقد فهمه كثيرون من معاصريه ومن الباحثين المحدثين على أنه قول بالحلول، بالإضافة إلى نصوصه الصريحة فى هذا المذهب الأخير.

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى محمد مصطفى حلمى ص ٩٨.

(٢) الحلاج متأثر فى ذلك بالمسيحية التى اختلفت فرقها حول طبيعة اتحاد العنصرين اللاهوتى والناسوتى فى المسيح. راجع فى ذلك تاريخ الفلسفة فى الإسلام (دى بور) ترجمة ط لجنة التأليف الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨م ص ١٧ والموضوع أكثر تفصيلا فى الملل والنحل للشهرستانى.

والحلاج أول من تكلم عن فكرة « النور المحمدى » ، وهى الفكرة التى عبر عنها فيما بعد « بالكلمة » تارة و « بالانسان الكامل » تارة أخرى . فهو يرى أن أول ما خلق الله سبحانه نور الأنوار ، وهو نور محمد ، ومن هذا النور خلق الموجودات جميعاً ، وهذا النور أزلى قديم سبق الموجودات فمحمد من حيث هو نور أزلى قديم سبق كل موجود ، ومن حيث هو رسول إنسان محدث ختم الله به الأنبياء، «وليس فى الأنوار نور أنور ، وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ؛ لأنه كان قبل الأمم[1] » .

ويعتبر الحلاج أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين؛ فهو يرى أن هذه الأديان وإن اختلفت فى الظاهر فهى متفقة بحسب الحقيقة ؛ لأنها تدور حول حقيقة واحدة ، وأن هذا الاختلاف من إرادة الله سبحانه ليشغل بكل دين طائفة من الناس ؛ فالأديان أصل واحد له شعب متعددة « ولا شك فى أن التصوف دخل فى أثناء القرن الثالث فى دور جديد ؛ فإن روح الزهد والرضا التى احتفظت بقوتها إلى حد ما قد طغت عليها اتجاهات جديدة فى البحوث النظرية[2] » .

ولقد كانت الحركة الصوفية قوية فى القرن الثالث ، حتى إن هذا القرن يمكن أن يعتبر «مرحلة الشباب» بالنسبة للتصوف الإسلامى، وستتبعه فى القرنين الرابع والخامس مرحلة « الاكتهال » التى زادت فيها قوته ، ونضج ما كان يسود جوه من أفكار ، وتعقبها «الشيخوخة» بتجربتها العميقة فى القرنين السادس والسابع . فتأخذ المذاهب الصوفية شكلها النهائى ، وتقف عن التطور ، انتظاراً للفناء الذى ساد ما بعد ذلك من قرون .

ولعل من أسباب قوة الحركة الصوفية فى هذا القرن طغيان النفوذ الأجنبى فيه على الحياة الإسلامية جملة ؛ فقد زال نفوذ الخلفاء ، وأصبحوا دمى تحركها العناصر الأجنبية ، ونضجت الأفكار الطارئة ، والتى بدأ نفوذها يقوى منذ عصر الترجمة فى أخريات القرن الثانى ، وبدأت آثار النفوذ الأجنبى فى الظهور فى كل مرافق

---

(١) الطواسين ص ١١ .

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٧٠ – ٧١ .

الحياة الإسلامية منذ منتصف القرن الثالث . « وتقبل الإسلام للأفكار الأجنبية قد اعترف به كل باحث حر وماتاريخ الصوفية إلا مثل واحد للقاعدة العامة[١] » .

وقد ظلت الصلة التقليدية بين زهاد المسلمين والمسيحية كما هي في هذا القرن؛ فاتصل الصوفية بالرهبان اتصال سلفهم بهم ، وتبادلوا الكلام في الدنيا، والنفس، والمجاهدة، والرياضة ، وقاموا بسياحاتهم في الصحارى سويا ، وأخذ الصوفية المسلمون يقصدون بيت المقدس كما يقصدون مكة ، ويتلقون الموعظة والحكمة من أفواه الرهبان . رووا عن إبراهيم الخواص أنه قال: «دخلت البادية مرة ، فرأيت نصرانياً على وسطه زنار، فسألني الصحبة ، فمشينا سبعة أيام ، ثم قال لى : ياراهب الحنيفية : هات ماعندك من الأنبساط فقد جعنا . . . إلخ[٢] » وقد نقل صوفية المسلمين عن المسيح فيما نقلوا نصوصاً فى الحب الإلهى تحبذه ، وتحث عليه ، وتجعل من مجرد العبادة خوفاً من النار أو طمعاً فى الجنة مستوى أدنى من العلاقة بين العبد وربه ؛ فى حين تجعل الحب الذى لا يتأثر بجنة أو نار هو العلاقة السامية التى يجب أن يسير الناس جميعاً عليها . رووا أن المسيح مر على جماعة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية . فقال : ما أنتم ؟ قالوا نحن عباد . قال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ماخفتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم ؛ فقال: لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : شوقنا الله إلى الجنان ، وما أعد فيها لأوليائه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم مارجوتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال: ماأنتم؟ فقالوا : نحن المحبون لله . لم نعبده خوفا من ناره ، ولاشوقا إلى جنته ، ولكن حباً له ، وتعظيما لجلاله . فقال: أنتم أولياء الله حقاً؛ معكم أمرت أن أقيم. فأقام بين أظهرهم[٣] . والرواية عن المسيح فى هذا الباب كثيرة فى كتب الصوفية، ويكفى أن نعلم أن صوفياً من صوفية القرن الثالث كتب بحثاً فى المحبة هو أشبه ما يكون برسالة — كما تقدم — ذلك الصوفى هو الحارث

(١) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريبة ص ٢٤ .

(٢) روض الرياحين فى حكايات الصالحين ص ٧٠ .

(٣) قوت القلوب لأبى طالب المكى ج٣ ص ٨٢ .

ابن أسد المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ ، والذى ولد فى البصرة « وتعلم فى بغداد حيث حصل كثيراً من علوم الدين ، والفلسفة ، والتصوف ، وكان له بعض الاتصال بتعاليم المسيحية واليهودية[١] » ، وقد عزا بعض الباحثين نذور الصمت ، والتبتل ، ولبس الصوف ، فى حياة المتصوفة المسلمين إلى تأثير مسيحى . كما أخذ الحلاج كلمتى « اللاهوت » و « الناسوت » عن المسيحية .

ومن القائلين بوجود أثر بوذى فى التصوف الإسلامى نيكلسون ؛ فهو يرى أن أبا يزيد البسطامى « هو الذى أدخل بعض الأفكار الشرقية فى التصوف ، ففكرة الفناء التى يعتبر هو أول من تكلم فيها كلاماً واضحاً ترجع إلى أصل هندي بوذى ، وقد أخذها عن شيخه أبى على السندى[٢] » .

أما العنصر التيوسوفى (المتصل بالمعرفة) فى التصوف الإسلامى فيرى نيكلسون أنه كان يونانياً ، « ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية فى التصوف الإسلامى أن نظرية « المعرفة » فيه ظهرت فى غربى آسيا ومصر ؛ فى بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة ، وكان بعض المبرزين فى الكلام فيها من أصل غير عربى[٣] » . وهو يقصد بذلك المتصوف المشهور ذا النون المصرى الذى « تقلد علم الباطن ، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة[٤] » وهو أول متصوف بحث مسألة « المعرفة » بحثاً نظرياً ؛ وقد قيل إنه أول من تكلم فى مصر عن الأحوال والمقامات واعتبره البعض رأس للطائفة ، وقد نال منزلة سامية فى عصره ؛ بعد أن قبض عليه المتوكل وأحضره إلى بغداد مقيداً . ثم أطلقه ، وكرمه ، وكان يمتدحه إذا ذكر عنده .

وعلى الرغم من أن التصوف الاسلامى تعرض لتأثير أجنبى فى القرن الثالث أكثر مما تعرض فى القرنين السابقين ، وعلى الرغم مما كثر فيه من المذاهب والآراء ، وما حفل به من البحوث ، فان صوفية هذا القرن « بذلوا ما وسعهم من جهد للتوفيق

---

(١) Reading From The Mystics of Islam P. 14 .

(٢) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريبة ص ٢٢ .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٧٣ ـ ٨٤ .

(٤) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٢٧ .

بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساساً لجميع ألوانهم وأفعالهم[١]». قال أحمد بن أبى الحوارى: « من عمل عملا بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فباطل عمله[٢] » ويقول أبو يزيد « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر ، والنهى ، وحفظ الحدود ، وأداء الشريعة[٣] » .

تلك هى أهم النواحى التى أمدت التصوف الإسلامى بعناصره فى القرن الثالث . وليس يعنى هذا أن كل مصدر للتصوف الإسلامى قد عرف ؛ فإن الخروج بفكرة واضحة عن هذا الموضوع أكثر صعوبة مما يبدو لأول وهلة . ولم يكن من همى فى هذه الصفحات تحليل التصوف فى القرون الثلاثة إلى عناصره ؛ فذلك عمل شاق طويل يقصد لذاته ، ولايعالج ضمن التمهيد للبحوث الأخرى، وإنما قصدت أن أقدم عرضاً لتطور التصوف فى هذه القرون . ومن التلخيصات الحسنة فى هذا الموضوع ما قدمه العلامة نيكلسون ؛ الذى ركز تطور التصوف فى القرون الهجرية الثلاثة الأولى فى تسع نقاط هى :

١ — أن التصوف بمعنى الانقطاع إلى الله ، والعزلة عن كل ماسواه ، كان نتيجة طبيعية لنزعة الزهد التى ظهرت قوية فى الإسلام أثناء حكم الدولة الأموية .

٢ — أن حركة الزهد هذه لم تكن بمعزل عن المؤثرات المسيحية ، وإن كانت فى جملتها نتيجة للتعاليم الإسلامية ؛ فالتصوف الذى ظهر عنها كان إسلامياً فى جوهره .

٣ — ولكن ظهر فى نهاية القرن الثانى الهجرى تيار فكرى جديد ؛ كان له أثره فى التصوف الإسلامى ، وهذا التيار الفكرى غير الإسلامى واضح كل الوضوح فى أقوال معروف الكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٢٧ .
(٢) الرسالة للقشيرى ص ١٧ .
(٣) نفس المرجع ص ١٤ .

٤ — تطورت هـذه الأفـكار تطوراً عظيما ، وأصبحت العنصر الفعـال في التصوف في النصف الأول من القرن الثالث .

٥ — وكان ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي ، وطبعته بطابعه الدائم .

٦ — إن الظروف التاريخية التي ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف تحملنا على الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المصدر الذي استمد منه .

٧ — يجب البحث عن هـذا المصدر في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وفي المذهب الغنوصي[١] .

٨ — ولـكن بينما كان العنصر التيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يونانياً ، كانت الأفـكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية . أعني الأفـكار التي أدخلهـا إلى التصوف أبو يزيد البسطامي . أما كلام الصوفية في الفناء فالمرجح أنه مستند إلى مذهب النيرفانا البوذية .

٩ — أصبح التصوف مذهباً منظماً أثناء الجزء الأخير من القرن الثالث ، وصار للصوفية أساتذة ، وتلاميذ ، وقواعد للسلوك[٢] .

ولم يطلق اسم « التصوف » على الحياة الروحية في الاسلام منذ نشأتها ، ولـكنه تسمية استحدثت في أواخر القرن الثاني للهجرة[٣] . ويظهر أن تاريخ

---

(١) الغنوصية Gnosticism مذهب ديني فلسفي يرمي إلى التوفيق بين العقائد المختلفة التي كانت مستقلة بعضها عن بعض وبقي هذا المذهب جنباً إلى جنب مع المسيحية الأصلية حين كانت تتبلور في شكل الـكنيسة الـكاثوليكية القديمة وقد ظهر على هذا المذهب كثير من آثار المسيحية . وقد نشأ في أوائل القرن الثاني للميلاد وبلغ ذروته في الربع الثالث من هذا القرن ثم أخذ في الاضمحلال .

(راجـع دائرة المعارف البريطانية مادة Gnosticism جـ ١٠ ص ٤٥٢ الطبعـة الرابعة عشرة) .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٢٦ـ٢٧ .

(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ١٦٣ والرسالة للقشيري ص ٧ ـ ٨ والمقدمـة لابن خلدون ص ٣٢٨ .

ظهورها قد اقترن بطور جديد من أطوار التصوف الإسلامى ؛ فقد تقدم أن أخريات القرن الهجرى الثانى شهدت البذور الأولى للتصوف الإسلامى . « ولكن مهما يكن من الغموض الذى يحيط بأصل كلمة « التصوف » فان من الظاهر أن استعمالها قد شاع آخر القرن الثانى الهجرى ، أى فى عصر الانتقال من دور الزهد إلى دور التصوف الحقيقى ، وأنها كانت بظهورها علامة على مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف[(١)] » . ويقول ابن تيمية فى كلامه على المؤلفين فى التصوف : « ثم إن المتأخرين على صنفين : منهم من ذكر زهد المتقدمين والمتأخرين كأبى نعيم فى الحلية ، وأبى الفرج فى صفوة الصفوة (كذا : والصحيح صفة الصفوة) ومنهم من اقتصر على ذكر المتأخرين من حين حدث اسم الصوفية ؛ كما فعل أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية ، وصاحبه أبو القاسم القشيرى فى رسالته[(١)] » وهذا كلام صريح فى أن اسم « التصوف » و « الصوفية » إنما خصص بأصحاب المجاهدات والرياضات من المقبلين على العبادة فى آخر القرن الثانى ؛ فأن السلمى يبدأ الطبقة الأولى فى كتابه الذى ذكره ابن تيمية بالفضيل ابن عياض المتوفى سنة ١٨٧ هـ ، ويثنى بإبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦٢ هـ والذى بدأ به القشيرى فى رسالته . ومنذ منتصف القرن الثانى أخذت التسمية الجديدة للحياة الروحية الإسلامية «التصوف» فى الدوران ، كما أطلق على أفرادها اسم الصوفية . ويذكرون أن أول من أطلق عليه اسم « الصوفى » أبو هاشم الصوفى المسمى « فديماً[(٣)] » والذى يقول عنه سفيان الثورى : « لولا أبو هاشم الصوفى ما تعلمت دقائق الرياء[(٤)] » ولكن « حتى » يرى أن أول من سمى بهذا الاسم هو جابر بن حيان الكحال ، الذى كان له مبدأ خاص فى الزهد[(٥)] . وأياما كان فان كلا الرجلين من أحياء منتصف القرن الثانى الهجرى .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٦٨ .

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٣) له ترجمة فى كتاب حلية الأولياء ج ١٠ ص ١١٢ .

(٤) اللمع ص ٢٢ .

(٥) تاريخ العرب (فيليب حتى) ترجمة مبروك نافع المجلد الثانى ص ٥٥٢ — ٥٥٣ .

والتصوف فى الأصل مصدر تصوف أى لبس الصوف[١]؛ لأن لبس الصوف كان علم الزهادة والتقوى منذ القدم؛ فقد كان لباس موسى[٢]، وعيسى[٣]، والمتحنفين[٤] فى الجاهلية، ويقول ابن عمر: «كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى غزاة فأتاه قوم من قبل المغرب عليهم ثياب الصوف[٥]» وعن سلمان الفارسى قال: «جاء المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس وذووهم فقالوا: يارسول الله إنك لو جلست فى صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم — يعنون أباذر، وسلمان، وفقراء المسلمين، وكان عليهم جباب الصوف لم يكن عندهم غيرها — جلسنا إليك[٦]» وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «براءة من الكبر لبوس الصوف[٧]»، وقال الحسن: «والله لقد أدركت سبعين بدرياً أكثر لباسهم الصوف[٨]» ويعلل السراج الطوسى نسبة التصوف إلى الصوف بقوله: «لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين[٩]»، ولذلك يقول مالك بن دينار «ياقارئ. أنت قارئ؟ ينبغى للقارئ أن يكون عليه دراعة صوف[١٠]».

ويبدو أن لبس الصوف على أنه شعار للتصوف أثر من آثار المسيحية؛ فقد روى الصوفية أن المسيح كان يلبس الصوف تواضعاً وكسراً لكبرياء النفس، وأن رهبان النصارى قد اقتدوا به فى ذلك؛ فمن كلام المسيح «بيتى المساجد، وطيبى الماء، وأدامى الجوع، ودابتى رجلى، وسراجى بالليل القمر، وصلائى فى الشتاء مشارق

---

(١) نظرات فى فلسفة العرب لجبور عبد النور ص ٣٣٣.

(٢) حلية الأولياء ج٢ ص١٠.

(٣) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٢٦٩.

(٤) من المتحنفين الذين ارتدوا الصوف أمية بن أبى الصلت: الأغانى ج٣ ص ١٨٠.

(٥) حلية الأولياء ج٨ ص٢٥٦.

(٦) حلية الأولياء ج١ ص٣٤٥.

(٧) نفس المرجع ج٣ ص ٢٢٩.

(٨) نفس المرجع ج٢ ص ١٣٤.

(٩) اللمع ص ٢١.

(١٠) حلية الأولياء ج٢ ص١٣٤.

الشمس ، وطعامى ماتيسر ، وفاكهتى وريحانى بقول الأرض ، ولباسى الصوف وشعارى الخوف ، وجلسائى الزمنى والمساكين[1] » . ويقول أبو العالية « زارنى عبدالكريم أبو أمية وعليه ثياب صوف فقلت : هذا زى الرهبان ، إن المسلمين إذا تزاوروا تجملوا[2] » ويقول بعض الشعراء :

لَيْسَ التَّصَوُّفُ أَنْ يُلاَقِيكَ الْفَتَى وَعَلَيْهِ مِنْ نَسْجِ الْمَسِيحِ مُرَقَّعُ[3]

وعلى كل قاسم التصوف مأخوذ من لبس الصوف كما تدل النصوص المتقدمة ، وكما أثبت ذلك نولدكه Noldeke فى مقال نشره سنة ١٨٩٤م[4] ، وكما قال نيكلسون Nicholson الذى يرى أن « ليس فى عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة الصوفى من الصوف[5] » رغم ماردده الصوفية وبعض المحدثين من آراء فى أصل الكلمة ؛ كقولهم باشتقاقها من الصفاء ، أو من الصفة ، أو الصوفانة وهى بقلة يقتات بها السائحون فى الصحراء ، أومن صوفة وهى قبيلة أو إسم لرجل ، أو من صوفة القفا وهى الشعرات النابتة فى مؤخره[6] ؛ أو من الكلمة اليونانية (صوفيا[7]) .

٢ — التصوف العملى

والتصوف مذهب يقوم على جانبين هامين أحدهما عملى خلقى ، وثانيهما ذوقى روحى ، ويعتبر الجانب الثانى منهما وهو الجانب الروحى نتيجة وثمرة للجانب الأول وهو الجانب العملى . ويمثل الجانب العملى فى التصوف ما يأخذ به الصوفية أنفسهم من ألوان المجاهدات من صلاة ، وصيام ، وذكر ، وتهجد ، وقراءة ، وعبادة ، ومايلتزم الصوفى فى سفره ، وإقامته ، وصحبته ، وانفراده ، ونومه ، ويقظته ، وعبادته ،

---

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٦٩.

(٢) حلية الأولياء جـ٢ ص٢١٧ .

(٣) محاضرة الأبرار لابن عربى جـ٢ ص ٢٥٧ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريبة ص ٣ — ٤ .

(٥) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص٢٨ .

(٦) ذكرت هذه الآراء فى حلية الأولياء جـ ١ ص ١٧ والرسالة للقشيرى ص ١٢٦ وتلبيس إبليس لابن الجوزى ص ١٦٣ .

(٥) هذا رأى جورجى زيدان فى كتابه : تاريخ آداب اللغة العربية جـ٢ ص ٣٣٢ .

وأكله ، وكلامه وسكوته، وتعامله مع إخوانه وأساتذته، وغير ذلك مما يتمثل في صورة العبادة الظاهرة . وهو ما تناوله الصوفية بالشرح، والتوضيح ، والتقعيد قولاً وعملاً .

وهذا الجانب من جانبي التصوف يعتمد أساساً على التعاليم الدينية التي شرعها الإسلام وتولى الفقهاء بعد ذلك تفصيلها . ولكن مجهود الصوفية في هذه الناحية تولاها بالمبالغة التي أخرجتها عن حدها الذي رسم لها في نظر الشرع ؛ فبدت عبادة جديدة أتى بها الصوفية من عند أنفسهم . فقد تناولوا كل لون من ألوان العبادة بالزيادة ، والإفراط ، والمبالغة تشديداً على أنفسهم، وكبحاً لجماحها، وكسراً لشهواتها، ونوازعها ، فصاموا النهار مجاهدين خالين ، وقاموا الليل مناجين ، وكثيراً ما كانوا يكتحلون بالملح استعانة على السهر ؛ حتى انقادت لهم نفوسهم ، وملكوها بعد أن ملكتهم فتصرفوا فيها كيف شاءوا فلم يغضبوا لها، ولم يحققوا لها رغبة ؛ أو يطمعوها في مهادنة . ولكي تكون مجاهدتهم التي ابتدعوها مستندة على أساس من الشرع اخترعوا لها الأحاديث ، ووصلوها بالنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة حتى لا تكون موضع إنكار العامة والفقهاء ... «والصوفية ليسوا فرقة من فرق المسلمين ، ولكنهم هم الآخرون وضعوا عدداً كبيراً من هذه الأحاديث المنتحلة ؛ ليؤيدوا بها دعواهم في أن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثوه عن النبي[١] » ، وهم لذلك يربطون ربطاً تاماً بين الجانبين العملي والروحي من التصوف ، حتى يكون الجانب الروحي بأذواقه ومكاشفاته مستنداً إلى هذا الجانب العملي المستمد من الشرع . يحكى عن السري أنه قال : « التصوف اسم لثلاثة معان : وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله[٢] » ؛ بل لقد جعلوا الجانب العملي من التصوف في بعض الأحيان نتيجة للجانب الذوقي الروحي « قال الحارث المحاسبي : من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله له ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة[٣] » وهذا ليس خطأ فان خطة الصوفية

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ١١٣ .

(٢) الرسالة للقشيري ص ١٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٢ .

فى تطويع النفس ، ورياضتها ، تنتهى بها إلى الخضوع فى رضا للأوامر الشرعية ، والآداب الصوفية . وإن تفتح النزعات الصوفية فى الإسلام إنما نشأ عن استبطان تجريبى ، وتحقيق باطن لمعانى القرآن الكريم الذى يعتبر أساس الملة [١] .

وكان الصوفية فى دور النشأة الأولى يعيشون أفراداً فى البيئات الإسلامية، و « لا يؤلفون وحدة فيما بينهم ، وكل يتعبد حسبما يريد ليصل إلى غايته . وكانوا فى أول أمرهم — كذلك — يلزمون حدود الشرع لا يحيدون عنه ، ولا يتأولون فيه لأن تصوفهم كان أشبه بالزهد منه بالتصوف الفلسفى [٢] » ، ولكن نشاط حركة الزهد فى بعض البلاد ، دون بعض ، جعلها تتميز عن غيرها ؛ فتكون مقصد طلاب المواعظ والحكم ، ومحجة لأولئك الذين يرحلون بغية لقاء الكبار من الزهاد والمتعبدين « عن ابن أبى ليلى قال : طفت على هذه الأمصار فلم أر مصرا أبكر على ذكر الله ، ولا أكثر تهجداً بالليل من أهل البصرة [٣] » . ولا يأتى القرن الثانى للهجرة حتى يكون للزهاد والمنقطعين للعبادة مراكز خاصة تعرف بهم ، يقصدها أفرادهم من كل صوب . فكما اشتهر جبل اللكام فى الشام بالمنقطعين ؛ اشتهرت بادية الشام بالسائحين . ولعل من أكبر مراكز الزهاد عبادان بالعراق؛ فقد اشتهرت بكثرة من فيها من الزهاد والعابدين ؛ فذكرها أبو نواس فى إحدى زهدياته ، وقال عنها بعد ذلك بشر بن الحارث : « عبادان ميدان العباد [٤] » ، وقال عنها أحمد بن حنبل : « ما زال العباد يأتونها ، وقد رأيت بها هدايا العابد [٥] » وقال بشر أيضاً : « من أراد الزهد والعمل فليأت عبادان ، وددت أنى فى زاوية من زوايا عبادان فى عافية حرسها الله تعالى [٦] » .

والصوفية يعللون اجتماع الزاهدين فى مكان واحد بأنه عون على العبادة من

(١) شخصيات قلقه فى الإسلام — عبد الرحمن بدوى ص ١١٥ ..
(٢) الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا — عمر الدسوقى ص ٢٢٣ .
(٣) حلية الأولياء ج٤ ص ٣٥٠ — ٣٥١ .
(٤) صفة الصفوة ج٤ ص ٤٠ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) نفس المرجع والصفحة .

ناحية ، واتقاء لأسباب التقصير بتهيئة الجو للعبادة من ناحية ثانية ، وقد أرجع السهروردى ذلك إلى عنصر نفسى هو المعروف فى علم النفس الحديث باسم : « المشاركة الوجدانية » ؛ فيقول . « وقد قيل لقاء الاخوان لقاح ، ولا شك أن البواطن تتلقح ويتقوى البعض بالبعض ؛ بل بمجرد النظر إلى أهل الصلاح يؤثر صلاحاً ، والنظر فى الصور يؤثر أخلاقاً مناسبة لخلق المنظور إليه ، كدوام النظر إلى المحزون يحزن ، ودوام النظر إلى المسرور يسر[1] » ، وهو كلام سديد .

وقد كانت هذه المراكز النواة الأولى التى نشأت عنها الطرق الصوفية ؛ فقد أدى اجتماع المتعبدين فى مكان واحد إلى تنظيم شئون هـذه الجماعة للقيام بعبادات جماعية ، والخضوع لشيخ أو رئيس يشرف على أداء الجماعة مهمتها ، ومن ثم وضع نظام موحد يتبعه كل عضو من أعضاء الجماعة ، ولا يحيد عنه ، ويلتزمه تحت إشراف الشيخ ، وبذلك تألفت الطرق الصوفية التى شهد القرن الهجرى الثالث ميلادها .

ويصبح المريد — وهو المبتدئ فى الانضمام إلى الطريق الصوفى — عضواً فى طريقته بعد أن يقبله الشيخ ، ويأذن له فى لبس الخرقة ، التى هى شعار الصوفية ، وهى كساء من صوف غليظ ، وقد اتخذت أشكالاً مختلفة فى تاريخ التصوف الإسلامى . وبلبس هذه الخرقة يبدأ المريد حياة جديدة من المجاهدة والتعب تحت رعاية الشيخ الذى يأخذه بما يصلح له بعد دراسة نفسه وأخلاقه ؛ فقد يأمر الشيخ أحد مريديه بالعبادة فى حين يلزم آخر خدمة إخوانه إذا رأى فيه شيئاً من الكبر ولا يسمح لمريد بحضور السماع إلا بعد أن يهيئه لذلك « حتى لا يكون سماعه لهواً ولعباً ، ولا يضيف إلى الله تعالى ماهو منزه عنه ، فيكفر ولا يدرى[2] » . وللخلوة فى حياة الصوفية أهمية كبرى ؛ لأنها تخدم جانبى التصوف العملى والذوقى جميعاً ؛ فهى إلى جانب مساعدتها على رقة النفس وشفافيتها وإعدادها لتلقى الفتوح — وهو الجانب الذوقى فى التصوف — تهذب حواشى النفس ، وتروضها على

---

(١) عوارف المعارف ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

(٢) راجع اللمع ص ٢٨٨ .

الامتناع حيث يجب الامتناع ، وتوفر عليها كثيراً من أخلاق السوء التي تنشأ عن تعقد العلاقات بين الناس . يقول عبد الواحد بن زيد لراهب لقبه : « ياراهب ماأقل ماتجد في الوحدة ؟ فقال: الراحة من مداراة الناس، والسلامة من شرهم. قلت: ياراهب متى يذوق العبد حلاوة الأنس بالله ؟ قال: إذا صفا الود ، وخلصت المعاملة . قلت: متى يصفو الود ؟ قال إذا اجتمع الهم فصار همًّا واحداً في الطاعة[1] » .

والمريد في كل حالاته خاضع خضوعاً مطلقاً لسلطة الشيخ يوجهه ، ويأخذ بيده ، ويأمره بالعبادة مرة ، وبالكف عنها إلى غيرها أخرى ، رعاية لصالحه ، ومسارعة به إلى هدفه فهو أمانة في يد شيخه ، يرعاه ويصنعه على عينه .

والمريدين أنواع ومراتب ، فمنهم السالك المجرد وهو العامل بالمجاهدة وأنواع الرياضات ، دون أن يكون لديه الاستعداد الروحي للارتقاء إلى رتبة أعلا . والمجذوب المجرد ، وهو الذي يتفضل الله تعالى عليه بألوان المكاشفات لا لمجاهداته وكثرة عمله ولكن منة من الله وفضلا ، ولا يرتقي ذلك أيضاً إلى مرتبة أعلا ، والسالك المتدارك بالجذبة وهو الذي يعمل في المجاهدة والعبادة ، ويتفضل الله تعالى عليه بالمكاشفات فيتوصل إلى رؤية الحق ، وهذا النوع من المريدين هو الذي يرتقي إلى الرتب الأخرى من مراتب الطريق ، ويشاركه في ذلك ويفوقه منزلة النوع الرابع وهو المجذوب المتدارك بالسلوك ، وهو الذي يبادره الله تعالى بكشف الحجب عن قلبه دون مجاهدة أو أخذ في الأسباب ، فيصل إلى مالم يستطع المجاهدون أن يصلوا إليه ، ثم يفيض الحال من باطنه على ظاهره ، فتجري عليه صور المجاهدة دون عناء ، بل برضا وارتياح[2] .

ومن أفراد النوع الأخير تتكون الهيئة الروحية العليا ، التي تبدأ بالنقباء فالنجباء ، فالابدال ، فالأوتاد ، فالأمامين ، وتنتهي بالقطب الذي يلي الرياسة الروحية في العالم كله[3] . ويبدو أن الصوفية متأثرون في تأليف هذه الهيئة

(١) الكشكول جـ ٣ ص ٣٣ .

(٢) عوارف المعارف للسهروردي ص ٦٤ — ٦٥ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة « تصوف » .

بالشيعة الذين كان بينهم وبين الصوفية وشائج من وثيق الصلات[١] .

يسلك المريد الطريق الصوفى إلى غايته منذ انخراطه فى زمرة أهل هذا الطريق، وسلوكه هذا يسمى سفراً ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التى قسم إليها الطريق الصوفى تسمى مقامات ؛ والمريد فى اجتيازه هـذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ، ومن فتور إلى نشاط . وقد أكثر الصوفية من الكلام عن « المقامات » و « الأحوال » ، واختلفوا اختلافاً بيناً فى تعريفها وعدها ، وليس من الجدوى فى شىء إطالة الكلام فيها . « والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب ، أو حزن ، أو قبض، أو بسط ، أو هيبة ، ويزول بظهور صفات النفس ؛ سواء يعقبه المثل أو لا . فإذا دام وصار ملكا يسمى مقاماً ؛ فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببـذل المجهود[٢] » .

ومعنى هذا أن الحال عارض من العوارض النفسية التى تطرأ على النفس دون أن يكون لصاحبها دخل فيها ، وقد تزول بعد ذلك ، وقد لا تزول . قال أبو عثمان الحيرى : « منذ أربعين سـنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته ، ولا نقلنى إلى غيره فسخطته[٣] » . ويقول الجنيد « الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم[٤] » . فإذا دامت فهى المقام . فالحال زائل ، والمقام ثابت ؛ لأن الحال إذا عرضت واستمرت وتولاها صاحبها بالمداومة والرعاية والمجاهـدة تثبت فتصير مقاماً ، ولذلك عرفوا المقام بأنه : « مقام العبد بين يدى عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل[٥] » . ولم يربط بعض المؤلفين بين المقام والحال هذا الربط ، بل اكتفوا بِعَدّ بعض الأحوال النفسية التى تعرض للسالك تحت باب « الأحوال » ، وبِعد بعض درجات العبـادة التى يلزمها المتعبدون تحت باب

---

(١) المقدمة لابن خلدون ص ٣٣١ — ٣٣٢ .
(٢) التعريفات للجرجانى ص ٥٦ .
(٣) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٤٤ .
(٤) اللمع ص ٤٢ .
(٥) اللمع ص ٤١ — ٤٢ .

« المقامات » فالأحوال هى : المراقبة ، والقرب ، والحب ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . والمقامات هى التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . وهذا العدد هو ما تتفق عليه أغلب المصادر . وإلا فإن أحوالا كثيرة ومقامات غير هذه وردت فى بعض المراجع فى حين لم يرد بعض ما ذكر هنا فيها[1] .

والمتأمل فى مقامات الصوفية وأحوالهم يجد أنها وثيقة الصلة بالأخلاق ، بل يمكن أن تتخذ قيما خلقية ، ومابالنا بإنسان يبدأ تخلقه بالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن ماله ، وإيثار الفقر ؛ ثم يزهد فى الدنيا ، ويعرض عنها ، ويتورع عن كل ماحرم الله ، ويصبر على ما يلقى من حرمان ، ويكون فى كل أموره متوكلا على ربه راضياً بكل مايقضى به ، وهو فى كل ذلك لا يعرض على نفسه إلا الأحوال المتصلة بالعبادة والروحانية ؛ فهو بين مراقبة لله تعالى ، وشعور بالقرب منه ، أو الحب له ، أو الشوق إليه ، أو الأنس به ، أو الطمأنينة إليه ، وتنتهى به أحواله إلى اليقين الذى هو غاية الأحوال ومنتهاها .

ومن دعائم الأخلاق عند الصوفية فكرتهم عن الدنيا ؛ فهى عندهم « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات . فمن زهد فى نصيبه وملكه من هواه المذموم فهذا هو الزهد المفترض . ومن زهد فى نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شئ ، فهذا هو الزهد المفضل ، يرجع ذلك إلى حظوظ جوارحه التى هى أبواب الدنيا منه ، وطرقها إليه . فالزهد فى محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن إسلامهم ، والزهد فى شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل إيمانهم ، والزهد فى حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو يقينهم[2] » . وهكذا جعل الصوفية من الدنيا شراً يجب اجتنابه قدر المستطاع ، ودعوا إلى الزهد

---

(١) عدد الأحوال والمقامات وترتيبها المذكور هنا نقلته عن الأستاذ نيكلسون فى : الصوفية فى الإسلام ترجمة شريبة ص ٣٣ ــ ٣٤ فالمراجع القديمة لم تتفق فى عددها ولا ترتيبها .

(٢) قوت القلوب جـ ٢ ص ١٩٢ .

فى حلالها وحرامها ومباحها زهداً لا يكفى فيه مجرد الأعراض بل زهداً نفسياً بمعنى إخراج الدنيا بما فيها من القلب وعدم الرغبة فى شىء من نعيمها ، وهم لذلك يتكلمون عن ماهية الزهد كما يتكلمون عن ماهية الدنيا ، فالزهد « يكون بمعنيين إذا كان الشىء موجوداً فالزهد فيه إخراجه وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد فيه مع تبقيته للنفس ؛ لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء . وإن لم يكن موجوداً ، وكان العدم هو الحال ؛ فالزهد هو الغبطة به ، والرضا بالفقد ، وهذا هو زهد الفقراء[1] » . وهكذا جعل الصوفية من الزهد تجربة من تجارب النفس ، ولم يقفوا به عند حد الأعراض والترك ، وهو معناه لغة ، كما رتبوا عليه تجارب نفسية أخرى فجعلوه أساس كثير من المعانى الصوفية التى تقدمت عند الكلام عن المقامات .

وإذ أنزل الصوفية الدنيا هذه المنزلة من نفوسهم ، وأحكموا رسم طريقهم فى التصوف ؛ عمدوا إلى ألوان المجاهدات التى تكسر شرة النفس التى اتخذوها عدواً ، وهذه المجاهدات دعامة ثالثة من دعائم الأخلاق عند الصوفية ؛ فهى إلى جانب ماتستتبع من المعانى التربوية السامية ترقى بالنفس فى مدارج الروحانية ، وتكشف لها عن كثير من الحقائق التى تستعصى على العقل . فى الحلية « قال إبراهيم : وحدثنى محمد بن الحسين قال : حدثت عن عبدالله بن الفرج العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة . فم ذلك ؟ قال : ميراث الجوع متعت بك ، ميراث الجوع متعت بك[2] » .

والصوفية من طول ما تفكروا فى الدنيا وأحوال النفس من أحسن الناس كلاماً فى الأخلاق ، وهم دائماً يحتقرون المظهر ، ويعولون كل التعويل على الحقائق فليس يكفى ليكون المرء مؤمناً أن يتظاهر بالآيمان ، ولا ليكون صابراً أن يتظاهر بالصبر ، ولا ليكون متوكلاً أن يتظاهر بالتوكل ؛ بل لابد أن تتمكن هذه المعانى فى النفس أولا لتعمل عملها فى الجوارح سليقة وطبعاً ؛ قال سعيد بن جبير « لقينى

(١) قوت القلوب جـ ٢ ص ١٦٧ .

(٢) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ١٥١ .

راهب فقال : يا سعيد فى الفتنة يتبين من يعبـد الله ممن يعبد الطاغوت[١] » ، وقد تقدم قول مالك بن دينار : « الناس يقولون مالك بن دينار زاهد ، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذى أتته الدنيـا فتركها[٢] » . وهم يدركون خطر صبوات النفس على الأخلاق ، فلذلك حاربوا نفوسهم ، واتخذوها عدواً ؛ فـكان تواضعهم صادقاً لأنه يقوم على دعامة خلقية لا كما يتواضع الذين يحبون أن يحمدوا بالتواضع . وهم لذلك يخفون مظاهر التعبد فى كثير من الأحيان خشية من خفى الرياء ؛ فقد « كان هارون بن رباب يخفى الزهد ، وكان يلبس الصوف تحت ثيابه[٣] » وهذه النزعة إلى إخفاء الأعمال اتخذت فى القرن الثالث الهجرى أساساً لمذهب الملامتية المعروف .

والصوفية — كما قيل — هم الذين جعلوا السلامة من باب السلطان كالسلامة من باب الطبيب « كان أيوب صديقاً ليزيد بن الوليد فلما ولى الخلافة قال : اللهم أنسه ذكرى[٤] » ، وقد قال عمرو بن عبيد للمنصور : حاجتى ألا تدعونى إليك حتى آتيك . وقد روى مثل ذلك بين الفضيل بن عياض والرشيد .

والصوفية من أكثر الناس شجاعة وهم فى ذلك منطقيون مع أنفسهم ؛ فإن توكلهم الذى جعلهم يسلمون كل أمورهم لله ، واحتقارهم لآراء الناس وكلامهم ، وإيمانهم المطلق بالقضاء والقـدر ، كل ذلك جعلهم يستقبلون كل ما تأتى به الأيام بنفس راضية وقلب مطمئن ؛ حتى إنهم جعلوا حقيقة المحبة لله تعالى أن يكون العبد عند منع الله تعالى إياه ومنحه سواء ، وهم لذلك قد قابلوا كل مانزل بهم من اضطهاد ، وما رماهم بهم الفقهاء من حرب بشجاعة نادرة وصبر لا ينفد . « قال إسحق بن إبراهيم السرخسى بمكة : سمعت ذالنون وفى رجليه القيد ، وهو يساق إلى المطبق والناس يبكون حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل

---

(١) حلية الأولياء جـ٤ ص ٣٨٠ .

(٢) حلية الأولياء جـ٥ ص ٢٥٧ .

(٣) حلية الأولياء جـ٣ ص٥٥ .

(٤) نفس المرجع ص٦ .

فعاله عذب حسن طيب[١] » ، وماقصة مصرع الحلاج إلا مثل من أمثلة الشجاعة الصوفية .

ويمكن أن يقال إن الصوفية بفلسفتهم فى الأخلاق كونوا مثالا نادراً للشخصية الخلقية ، استطاع كثير منهم أن يكون التصديق الحى لهذا المثال ، وهذا ماجعل الغزالى ينص على حسن خلق الصوفية فى قوله: « والقدر الذى أذكره لينتفع به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق[٢] » .

وفى تقسيم الصوفية للفناء جانب أخلاقى ظاهر . فالجرجانى يعرف الفناء بقوله : « سقوط الأوصاف المذمومة[١] » وهذا يستلزم إماتة الرغبات التى تكثر من حاجات الإنسان ، والحاجة رأس التهالك على الدنيا ، وحب الدنيا رأس كل خطيئة ، وإذا كانت حاجاتنا لا تنقضى ولاتصل إلى نهاية فالخير إذن فى إماتة هذه الحاجات بالتخلى عن الدنيا جملة ، وبالتخلى عن كل صفة مذمومة وكل خلق فاسد وهذا « إنما يجىء من استدامة الاتصال بالصفات الحميدة والأفعال الحسنة[٤] » .

٣ — صلة التصوف بالفن

تهدف كل حياة صوفية إلى الاتصال بالله ، أو بالعوالم الأخرى التى لا يمكن الاتصال بها فى الأحوال العادية ، ويتعاون الجانبان الذوقى الروحى والعملى فى سبيل الوصول إلى هذا الهدف . وفى الصوف الإسلامى بصفة خاصة تعتبر حالة «الفَناء» هدفاً لكل صوفى ؛ فهو يتدرج فى بدء أمره فى « الأحوال » الصوفية حالا بعد حال ، حتى يصل إلى حال « اليقين » وهو آخرها ؛ ولا يصل إلى حال اليقين إلا إذا جرب حالة « الفناء » التى يتم فيها الاتصال بالله على تفاوت بين الصوفية

---

(١) وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١٢٦ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٥ (على هامش الإنسان الكامل للجيلى جـ ٢).

(٢) التعريفات ص ١١٣ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريبة ص ٢٤ .

فى ذلك . و « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة . والفناء فناءان : أحدهما ما ذكرنا ؛ وهو بكثرة الرياضة ، والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ؛ وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق[1] » . ويقسم القشيرى « الفناء » إلى ثلاث مراحل : « فالأول فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق[2] » فالجرجانى فى النص الأول يكتفى بتقسيم الفناء إلى عملى خلقى ، وذوقى روحى ، على حين يتناول القشيرى الفناء الروحى فقط فيقسمه إلى مراحل ثلاث : الأولى أن يفنى عن نفسه وصفاته ببقائه فى صفات ربه ، والثانية فناؤه عن صفات ربه ببقائه فى ربه ، والثالثة فناؤه عن فنائه : أى عدم إدراكه أنه فان فى الله عز وجل . « ويبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه ؛ أى عند ما ينقطع شعوره بحال فنائه وإدراكه إياه . وهنا يقال إن العبد استولى عليه سلطان الحق ؛ فلا يشهد شيئاً سواه[3] » .

وهنا يظهر الفرق واضحاً بين « الفناء الصوفى » و « النيرفانا البوذية » ؛ فعلى الرغم من أن كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، فأن النيرفانا سلبية لا تعنى أكثر من زوال الشخصية ، على حين يتصل بالفناء الصوفى عنصر إيجابى هو ما يعبرون عنه « بالبقاء » فالصوفى يفنى عن نفسه ليبقى فى ربه . « وانجذاب الصوفى الذى تعرى عن نفسه فى التأمل الانجذابى للجمال الربانى معارض تماماً لهدوء « الأرهات The Erhat » العقلى الخالى من الشعور[4] » . والنيرفانا تعتبر غاية فى نفسها ، فى حين يقصد الفناء الصوفى لما فيه من صلة بالحق سبحانه وتعالى ، عن طريق الاتحاد به ، أو رؤيته ، أو غير ذلك من الأمور التى تتم فى حالة « الفناء » ، والتى يعبر عنها بالكشف الذى عرفوه بأنه « بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى العين[5] » .

---

(١) التعريفات للجرجانى ص ١١٣ .

(٢) الرسالة ص ٣٨ .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٨٠ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريبة ص ٣٣ .

(٥) اللمع ص ٣٤٦ .

وأساس الفناء الصوفى هو التأمل فى عظمة الحق ، وتركيز الشعور لمدة طويلة فى هذا الموضوع ، وتعطيل الأحساس عن كل موجود ، والترقى فى هـذا التأمل بأدامته وتركيزه ، حتى ينمحى إدراك أن هناك تأملا ، فإن المتأمل إذا أدرك تأمله كان ذلك غفلة عن موضوع التأمل « ومثاله العلم بالشىء ؛ فإنه مغاير للعلم بالعلم بذلك الشىء ؛ فالعالم بالشىء مهما وردعليه العلم بالعلم بالشىء كان معرضاً عن الشىء . ومثل هذه الحالة قد تطرأ فى حق المخلوق ، وتطرأ أيضاً فى حق الخالق، ولـكنها فى الغالب تـكون كالبرق الخاطف الذى لا يثبت ولا يدوم ، وإن دام لم تطقه القوة البشرية[(١)] » وهذا النص من الغزالى إلى جانب توضيحه «فناء الفناء » يفيدنا أن حالة «الفناء» هذه لا تدوم ؛ وإنما هى بارقة تسنح ثم تنطفىء ، وهى على قصرها مليئة بالادراكات والـكشوف ، غنية بالمعلومات التى لا يمكن أن تدرك فى الأحوال العادية . وكثيراً ماعبر الصوفية عن عجزهم عن وصف هذه الحالة الدقيقة ، لأن اللغة لا تسعفهم فى شرح كل جوانبها . « ومن هنا نرى أن قوام المـكاشفات الصوفية ، والفتوحات الألهية ، هو التأمل ، وتركيز الشعور حول نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ما عدا هذه النقطة ، بحيث يستوعب الحيـاة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهناك يتهيأ لصاحب هذه الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ، وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو فى حالته العادية[(٢)] » .

وقد يبلغ فناء الصوفى به درجة يشعر فيها باتحاده بربه وتجربة « الاتحـاد » هذه عاناها كثير من الصوفية ، وكانت أساساً لتراث نثرى وشعرى غزير ، كما قام عليهـا ذلك النوع من الـكلمات الجريئة التى عبر عنها باسم « الشطحات » . والصوفى فى حالته هذه يشعر باتحاده بربه ؛ أى أنه يحس بأنه هو والله أصبحا شيئاً واحداً . وهو لذلك يقول « أنا الله » ؛ بل قد يشعر بعضهم بأن كل شىء فى الوجود

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالى جـ٢ ص ٣٦٨ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهى محمد مصطفى حلمى ص ٣٥ .

قد اتحد بالله ؛ فالله — على هذا — قد احتوى كل شئ في وجوده ، وليس لشئ في العالم وجود بنفسه ، وإنما هو موجود بالله . والأحساس بالوحدة هذا يأتى عن المبالغة في تركيز الشعور ، وإذا كان كل شئ في هذا الوجود قد احتواه وجود الله ، وقد اتحد الصوفى بربه فصارا شيئاً واحد ، فأنه يصح إذن أن يدعى أن وجوده قد احتوى كل موجود ، وأنه قد اتحد بكل شئ وأصبح الوجود كله شيئاً واحداً ، وبهذا يستوى كل شئ في الوجود . « وهاهو الشبلى يبدأ تجربة اتحاده بأن يرى السوية في كل شئ ، فاللاوراء هو الوراء ؛ أى اللانهاية هى النهاية ، وكلتاهما ، معاً في شعرة من خنصره ؛ أى أن كل شئ مهما ضؤل بضعة من اللانهاية ، حتى أصغر ذرة ، وفى هذا نجد بذور وحدة الوجود . وهو يتابع هذا المعنى حينما يرى أن كل شىء هو الله ؛ أى أن الله هو الكل في الكل[1] » .

وحالة « الفناء » هذه حالة وعى وإدراك ومعرفة ، وليست حالة فناء سلبى كما في « النيرفانا » ، بل إن كثيراً من المعارف الصوفية لا تنال إلا في هذه الحالة . وإن مايتجلى للصوفى فى حالة فنائه أوضح وأصح وأغزر مما يدركه وهو فى حالته العادية التى يكون فيها حبيس نفسه ومحسوساته ، وذلك مادعا الصوفية إلى أن يضعوا من مركز العقل ، ويغضوا من قيمته فى ميدان المعرفة ، وأن يجعلوا القلب والعاطفة صاحبى المركز الأول فى هذا المضمار . ومن الذى يستطيع أن يقطع بأن حالتنا العادية المألوفة لدينا هى الحالة الوحيدة التى يتم فيها الوعى والادراك ؟ إن هذا الوعى يمكن أن يتم فى حالات كثيرة غير هذه الحالة . وإذا كان كذلك فأن حالة الفناء الصوفى أولى هذه الحالات الأخرى بأن يتم فيها وعى وإدراك ومعرفة بموضوعات خاصة . يقول وليم جيمس **William James** «منذ سنوات مضت ، قمت بملاحظة بنفسى على حالة سكر بالأكسيد النيتروجينى ، وكتبت تقريراً مطبوعا عنها ؛ وفى ذلك الوقت لم يستطع عقلى أن يتخلص من الاعتقاد فى نتيجة معينة ، ولم يتغير اعتقادى فى حقيقتها منذ ذلك الوقت ؛ تلك النتيجة هى أن وعينا اليقظ العادى ، أو كما نسميه الوعى العقلى ، ليس إلا نوعاً معيناً من أنواع الوعى ، بينما

---

(١) شطحات الصوفية — عبد الرحمن بدوى ص ٣٤ .

يقع حوله أشكال من الوعى بالقوة تختلف عنــه ، ويفصلها عنه ستائر فى منتهى الرقة . . . . ولا تستطيع فـكرة عن الـكون فى مجموعه أن تدعى النهائيــة إذا تجاهلت هذه الأشكال من الوعى[١] » .

ويمكننا مما تقدم أن نلخص صفات الفناء الصوفى فى نقاط أربع :

١ — تعطل الحياة الشعورية ، أى حالة الوعى العادية تعطلا يترتب عليه فقدان الشعور بالموجودات والنفس أيضاً .

٢ — عدم الدوام ، فأن الفناء قد لا يدوم أكثر من ساعتين[٢] .

٣ — فى خلال هذه المدة يتم نوع من الاتصال الإدراكى بموضوع التــأمل فى صورة لحظات خاطفة سريعة يعبر عنه « بالــكشف » .

٤ — الشعور فى بعض الأحيان ، وعند بعض الصوفية ، بالاتحاد مع موضوع التأمل . وقد يتسع الشعور بالوحدة فيشمل المتأمل وموضوع التأمل والوجود عامة .

وتشبه حالة « الفناء » فى التصوف حالة أخرى فى الفنون ؛ أطلق عليها فى بعض الأحيان اسم « الإلهام » ، وفى بعضها الآخر اسم « الحدس » ، وقد عرفها الشعراء منــذ القدم ؛ فقد استجدى هوميروس فى مطلع الألياذة « الإلهام » من ربات الشعر ، وعزا الشعراء فى الجاهلية هذه الظاهرة إلى الشياطين ؛ فجعلوا لــكل شاعر شيطاناً يلهمه شعره . وفى العصر الحديث حظيت هذه الظاهرة بعناية الباحثين ، فحاولوا تعريفها والتعرف على خصائصها ، فقد عرف بولدوين «الإلهام» بقوله : إنه إشراق الذهن أو تنبهه الذى ينظر إليه كأنما هو آت مما وراء الطبيعة[٣]» ويقول عنه فليــكس كلاى : « إننا نطلق كلمة الإلهام على لحظات الأبداع الفجائية وهى لحظات تنتابنا مصحوبة بأزمات انفعالية ، وتبدو بعيدة عن العمليات العادية للعقل والشعور ، بعيدة عن حكم الإرادة ، وسيطرتها غير متوقعــة ، ومجيئها غير

(١) The Varieties of Relgiuos Experience P: 387-388

(٢) The Varicties of Relgiuos Experieuce P: 381

(٣) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة — مصطفى سويف ص ١٨٦ .

مرهون بدعائنا ، كالنوم والأحلام[١] » ، ويصف دى لا كروا الإلهام بأنه صدمة كالانفعال ، ويقول : « إن حال الملهم فى لحظة الإلهام كحال من يجذب انتباهه فجأة ، عندئذ يختل الاتزان لديه ؛ ويمضى نحو اتزان جديد ، وينقطع سير العمليات الذهنية ، ويدخل فى الميدان شيء جديد ؛ وطبعى أن توجد عندئذ حال وجدانية قد تكون عنيفة[٢] » . أما ديبلى فيطلق على هذه الظاهرة اسم الحدس ويقسمها قسمين : « فثمة حدس خالص يطلعنا على الحق الذى لا جدال فيه بطريق مباشر لا يقوم على أى نوع من التأهب والأعداد لمواجهة المشكلة ، وفى مقابل ذلك يوجد الحدس الراقى ، تتبين فيه آثار التفكير الشعورى ، لأنه حدث مشيد على التجربة يأتينا بعد أن نبذل الجهد الهائل فى سبيل الحصول على الحق ، وينتابنا التعب دون أن نصل إلى ما يعنينا ، فنترك أمر هذه المشكلة ، وبعد فترة ما نفاجأ بالحل يبزغ فى ذهننا [٣] » .

ولست أقصد من إيراد هذه النصوص شرح ظاهرة الإلهام ومعرفة ماهيتها ، ولكنى أقصد أن أتعرف على الخصائص الأربع المتقدمة التى ذكرتها بالنسبة للفناء الصوفى ، وأرى إلى أى مدى هى متحققة فى ظاهرة « الإلهام » .

فالتعريف الذى أورده (كلاى) ينص على أن عملية الإلهام « بعيدة عن العمليات العادية للعقل والشعور » ، كما ينص (دى لا كروا) على ذلك فى قوله : « وينقطع سير العمليات الذهنية » . ومعنى هذا أن عملية الإلهام تتم فى حالة توقف من جانب الحالة العقلية والشعورية العادية ، وتلك هى الخاصة الأولى من خواص الفناء .

ويصدر بولدوين تعريفه بقوله : « إنه إشراق الذهن » ؛ كما يطلق (كلاى) الإلهام على « لحظات الإبداع الفجائية » ويجعل (دى لا كروا) حال الملهم فى لحظة الإلهام « كحال من يجذب انتباهه فجأة » ، وفى حالة الحدس التى من النوع

---

(١) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة مصطفى سويف ص ١٧٥ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) نفس المرجع ص ١٧٧ .

الثانى عند (ديبلى) « نفاجأ بالحل يبزغ فى ذهننا » . وفى هذه النصوص دلالة واضحة على أن الاتصال بموضوع التأمل يتم فى لحظات فجائية ، وتلك هى الخاصة الثالثة من خواص الفناء المتقدمة . كما تتضمن هذه النصوص الدلالة على وقتية « الإلهام » وعدم دوامه ، لأنه يتم فى لحظات فورية فجائية ، كما نص على ذلك فى تعريف الخبرة الجمالية بأنه « الكشف السريع لجوهر الوجود[1] » ؛ وتلك الوقتية هى الخاصة الثانية من الخواص الأربع المتقدمة .

أما الخاصة الرابعة من هذه الخواص وهى الشعور بالاتحاد مع موضوع التأمل فقد نص عليها صراحة فى الفن ، فقد قسموا موقف الفنان من موضوعه إلى مراتب ثلاث هى : مرتبة الأشراف على الموضوع ، ثم مرتبة الاندماج أو الاشتراك فيه وهى أعلى منزلة من الأولى ، والمرتبة الثالثة « مرتبة الاتحاد أو الفناء الوجدانى وهى أعلى مراتب امتداد الخيال والوجدان . وفيها لا يتمثل المتخيل أنه مشرف على العمل أو مشترك فى الحادث ، ولكنه ينسى وجوده ويلغى كيانه الخاص ، ويتخيل أنه هو الفاعل نفسه ، وتعترى هذه الحالة بعض الصوفية ، ويسمونها حالة الفناء فى الله[2] » أو الاتحاد به ، وهى الخاصة الرابعة والأخيرة من خواص الفناء المتقدمة .

وتشترك التجربتان — تجربة الفناء فى التصوف والإلهام فى الفن — عدا هذه الخواص فى أمور أخرى ، فكلتاهما غير إرادية ، فالفناء الصوفى هبة من عند الله يهبها من يشاء ، وعلى الرغم من أنه قد يتقدمه بذل مجهود رياضى إلا أن هذا المجهود قد يترتب عليه فناء وقد لا يترتب ، لأن الأحوال الصوفية مواهب لا مكاسب كما يقولون ؛ ويصرح (فليكس كلاى) بأن تجربة الالهام « بعيدة عن حكم الإرادة ، وسيطرتها تأتى غير متوقعة ، ومجيئها غير مرهون بدعائنا[3] » وكثيراً ما يصحب كلتا التجربتين حالات وجدانية عنيفة ، قد يكون لبعضها آثار عضوية خارجية ، ومن هنا رمى الصوفية بأنهم مرضى نفسيون ، كما رمى بذلك

---

(١) مقدمة الأسس النفسية للأبداع الفنى لمصطفى سويف بقلم يوسف مراد ص ح .

(٢) دراسات فى علم النفس الأدبى حامد عبد القادر ص ٦٣ .

(٣) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة مصطفى سويف ص ١٧٥ .

كثير من الشعراء والفنانين . ولعل هذا الاتفاق مما يعقد بين التصوف والفن أواصر صلة فى النفس الإنسانية تقوم على التأمل الذى ينتهى بالفناء فى موضوعه .

وهيام الصوفية بالجمال لا يقل عن هيام الفنانين به ، وهم يتخذون من نظرهم إلى الجمال عوناً لهم على مهمتهم من العبادة والمجاهدة . « قال الحسن : النظر إلى الوجه الحسن عبادة ؛ معناه أن الرائى يقول سبحان خالقه . ومنه قيل النظر إلى علىّ عبادة . ورئى شريح بقارعة الطريق ؛ فقيل له : ما وقوفك ؟ قال : عسى أن أنظر إلى وجه حسن أتقوى به على العبادة . . . . وقال مصعب بن الزبير وكان جميلاً لصوفى رآه يحد النظر إليه : لم تحد النظر إلىّ ؟ فقال : لاتنكر نظرى فأنك من زينة الله فى بلاده[1] » ويتخذ الصوفية من الجمال الحسى درجاً يرقون به إلى معرفة الجمال المطلق ؛ يقول الجنيد : « كما أن النساء حبائل الشيطان ، فهن حبائل العرفان ؛ إذ قد يتوصل العاقل عن عشقهن إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة تنتج الأغراض الصحيحة ، وبالحرى من أمعن النظر فى مخلوق زائل ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل ، وهذا مثل قولهم : الرياء قنطرة الإخلاص[2] » .
وقد اشتهر الصوفية بعشق الغلمان الصباح ، وليس هذا نوعاً من الانحراف كما ظن البعض ، ولكن حياة الصوفية التى أبعدتهم عن النساء ، وقربت منهم هؤلاء الصبية فى مجالس السماع ، هى التى حتمت عليهم الهيام بجمالهم ، لأنه المجلى الذى كان يتكرر دائماً تحت نواظرهم . « عن أبي عبد الله بن الجلاء قال : كنت أنظر إلى غلام نصرانى حسن الوجه ، فمر بى أبو عبد الله البلخى ؛ فقال : أيش وقوفك ؟ فقلت : ياعم ! أما ترى هذه الصورة ؟ كيف تعذب بالنار[3] ؟ » وعن أبى الحسين النورى قال : « رأيت غلاماً جميلاً ببغداد ؛ فنظرت إليه ؛ ثم أردت أن أردد النظر فقلت له : تلبسون النعال الصرارة وتمشون فى الطرقات ؟ فقال : أحسنت الحشر بالعلم[4] » . وقد وقع الصوفية صرعى هذا اللون من الجمال ، لأن رقة نفوسهم ودقة إحساسهم ، لم يقفا أمام هذا التيار الجارف الذى أخذ عليهم حياتهم ، فأصبح

(١) محاضرات الأدباء للراغب الأصفهانى جـ ٢ ص ٦٥ .
(٢) تزيين الأسواق جـ ١ ص ٣٥ – ٣٦ .
(٣) نفس المرجع ص ٢٧٧ . (٤) نفس المرجع ص ٢٤٧ .

مظهراً من مظاهرها ؛ ولذلك يقول يوسف بن الحسين : « عاهدت ربى أكثر من مائة مرة أن لا أصحب حدثاً ، ففسخها على حسن الخدود ، وقوام القدود ، وغنج العيون ، وما سألنى الله تعالى معهم عن معصية . وأنشد لصريع الغوانى :

إِنَّ وَرْدَ الْخُدُودِ والْحَدَقَ النُّجْـ ـلَ وَمَا فِى الثُّغُـورِ مِنْ أُقْحُوَانِ
وَاعْوِجَاجَ الْأَصْدَاغِ فِى ظَاهِرِ الْخَـ ـدِّ وَمَا فى الصُّدُورِ مِنْ رُمَّانِ
تَرَكَتْنِى بَيْنَ الْغَوَانِى صَرِيعاً فَلِهَذَا أُدْعَى صَرِيعَ الْغَوَانِى[1]

والصوفية فى هيامهم بالجمال لا يقتصرون من صورة على الوجوه الحسان ، بل يتعدونها إلى كل مظاهره وألوانه ، لأنهم يهيمون بالجمال المطلق ، ويلبون نداء نفوسهم فى تعلقها به . وقد كان من مظاهر هذا التعلق عكوفهم على السماع ، واتخاذهم منه غذاء لأرواحهم ، وجعله مظهراً من مظاهر تعبدهم . وقد أطال الصوفية فى شرح السماع ومراتبه وآدابه ، ورتبوا عليه نتائج بالغة الخطورة فى حياتهم الروحية ، وقالوا : « من أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقائه فالسماع فى حقه مؤكد لعشقه[2] » . والسماع عند الصوفية أجنحة يحلقون بها فى الملا الأعلى ؛ به يتفكرون ، وعليه يتواجدون ، ويذخر القصص الصوفى بالروايات التى تدل على منزلة السماع فى الحياة الروحية ؛ فبعض الصوفية مات من أثر السماع ، وبعضهم هام على وجهه ، وبعضهم شفى من مرضه ، وبعضهم مرض عند سماعه ، وهكذا . فقد رووا عن خير النساج أنه « كان قد أحدودب ، وكان إذا سمع قام ظهره ، ورجعت قوته[3] » . « وقام الدقى ليلة إلى شطر الليل ، وهو يتخبط ويسقط على رأسه ، ويقوم ، والخلق يبكون ، والقوالون يقولون هذا البيت :

بِاللهِ فَارْدُدْ فُـؤَادَ مُـكْتَئِبٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ حَبِيبِـهِ خَلَفُ[4]

ورووا فى سبب موت النورى أنه سمع هذا البيت :

---

(١) طبقات الصوفية لأبى السلمى و ٣٠/ب — ٣١/ ا مخطوط بدار الكتب المصرية .
(٢) تلبيس إبليس ص ٢٤٦ .
(٣) وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢١٩ .
(٤) اللمع ص ٢٩٢ .

مَا زِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ وِدَادِكَ مَنْزِلاً ... تَتَحَيَّرُ الْأَلْبَابُ عِنْدَ نُزُولِهِ

« فقام وتواجد ، وهام على وجهه ، فوقع فى أجمة قصب قد كسحت وبقى أصولها مثل السيوف ، فأقبل يمشى عليها ، ويعيد البيت إلى الغداة ، والدم يخرج من رجليه ، ثم ورمت قدماه وساقاه ، وعاش بعد ذلك أياماً قلائل ومات[(١)] » .

وكان لكل منظر حسن فى نفوس الصوفية أثر القوى ، سواء أكان منظراً طبيعياً أم صناعياً . وإن رحلات الصوفية التى لا تكاد تنقطع فى الصحارى عامل من عوامل عدة ساعدت على تربية أذواقهم الجمالية . « نظر يحى بن معاذ إلى طاقات ريحان وضعها بعض الصبيان فى حجرته وقد ذبلت ، فأتى بالماء يسقيها ، فقال (كذا) له : ما تصنع ؟ قال : رأيت هذا الريحان ذابلا قد جففوه بترك سقيه ، فاعتصر به قلبى فسقيته ، لأنه هاجت لى فيه عبرة ، وكأنى رأيته يستسقينى بذبوله خاضعاً[(٢)] » .

تلك هى نظرة الصوفية إلى الجمال ، وذلك هيامهم به فى شتى صوره ، أفلا يكون فى ذلك أثر فى إبداعهم للفن وتذوقهم إياه ؟ .

والدين بصفة عامة ذو صلة بالفن ؛ فكلاهما لون من ألوان النشاط الروحى . يقومان على العاطفة ويأبيان التقيد بقيود المنطق العقلى الضيقة . « إن الفن والدين كلاهما يضئ من مشكاة واحدة ، هى ذلك القبس العلوى الذى يملأ قلب الإنسان بالراحة والصفاء والإيمان[(٣)] » . وكما يرجع الدين والفن إلى منبع واحد ، يقومان على أداء مهمة واحدة . « ولقد رأى هيجل أن مهمة الفن فى المجتمع لا تكاد تختلف عن مهمة الدين والفلسفة ، من حيث إن كلا منهما تعبير للروح أو المطلق[(٤)] » . وإذا كان الدين له هذه الصلة بالفن ، فأحر بالتصوف أن يكون ذا صلة أوثق ، لأنه لب الدين وجوهره كما يرى الصوفية ، وثورة على المدرسية فيه ، ولقد رتب

---

(١) اللمع ص ٢٩٠ .

(٢) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٦١ — ٦٢ .

(٣) فن الأدب — توفيق الحكيم ص ٧٢ .

(٤) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة — مصطفى سويف ص ٣١٦ .

شوبنهور Schopenhauer نتيجة واحــدة على التصوف والفن ، وجعل كلا منهما موصلا إليها من الناحية العلمية ؛ فهو يرى أن الإرادة أصل شقائنا ، لأنها تطلب منا دائماً مطالب جديدة ، والسـعادة فى الخلاص من هــذه الحاجات والمطالب . « ولـكن إذا كانت الحياة نفسها سلسلة من الحاجات فكيف السبيل إلى الخلاص ؟ لا يكون الخلاص إلا بالإبتعاد عن مبدأ الحيــاة نفسه . وكيف يتسنى لنا ذلك ؟ بمتابعة السير فى أحد طريقين : طريق الزهد والتقشف حتى نصــل إلى النيرفانا ، أو طريق التأمل الفنى فإنه كذلك مؤد إلى الخلاص(١) » .

ولقد صدّق الواقع صــلة الدين بالفن ، فقامت أقدم مظاهر العبادة مختلطة بمظاهر الفن ؛ فإخوان الصفا يتحدثون عن « الأشعار التى كان الحـكماء الألهيون يلحنونها عند استعمالهم الموســيقى فى الهيا كل وبيوت العبادات ، لترقيق القلوب القاسية وتنبيه النفوس الساهية من نومة الغفلة ، والأرواح اللاهية فى رقدة الجهالة ولتشويقها إلى عالمها الروحانى ، ومحلها النورانى ، ودارها الحيوانيــة ، ولأخراجها من عالم الـكون والفساد ، وتخليصها من غرق بحر الهيولى ، ونجاتها من أسر الطبيعة(٢) » . وإله الخمر عند اليونان (باكوس) يعبد بالفن ؛ فقد كانت الطقوس الدينية التى يقوم اليونان بها عبادة لهــذه الإله نواة فن التمثيــل الذى نما وترعرع وازدهر ، وأقيمت له المسارح الفخمة وهو بعد فى أحضان الدين ، وانتشر فن التمثيل من اليونان فى جميع الأمم ؛ والـكنائس المسيحية منذ نشأتها تعتمد فى أداء مهمتها على الأناشيد وترتيلها . « وللـكنائس الفرنسية تأثير فى الموسيقى والغناء ، يعرفه من يهتم باللوحات الغنائية(٣) » .

وقد كان للفن فى ظل الإسلام منزلة لا تقل عن منزلته فى ظل الديانات الأخرى ، أما ما شاع فى عصورنا هذه من نظرة الإســلام إلى الفن نظره تحريم أو ازدراء

---

(١) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة — مصطفى سويف ص ٣٤ .

(٢) رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص ١٥٤ ــ ١٥٥ .

(٣) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق — زكى مبارك جـ ٢ ص ٢٦٤ ــ ٢٦٥ .

على الأقل ، فهو أثر من آثار الثقافة الدينية الجامدة غير الواعية ، التى سادت العالم الإسلامى فى عصور الانحطاط ، ولم نتخلص بعد من جميع آثارها .

إن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الفنون موقف لا يقلل من قيمتها ، ولا يغض من شأنها ؛ فقد كف صلى الله عليه وسلم عمر عن النهى عن الغناء ، بل أمر هو به فى بعض المناسبات ، كما روى الشعر وسمعه وأثاب عليه وقرظه . وكل ماورد عنه صلوات الله عليه من آثار تفيد النهى عن مزاولة الفن فإنما هى آثار تتناول طريقة المزاولة لا مبدأها ؛ فهى من باب تشريع الآداب التى تجب مراعاتها فى مزاولة الفن . والفن والدين كلامنا يجب أن يقوم على قواعد الأخلاق[١] .

والإسلام قد اتخذ من الفن سلاحاً من أسلحة دعوته ؛ فالشعر الذى قيل فى تأييده كان بمثابة الصحافة والإذاعة فى وقتنا هذا ، وتقديراً لأثر هذا الفن فى خدمة الإسلام حث الرسول صلوات الله عليه بعض الشعراء على قوله ، وجعل من روح القدس الذى كان يحمل إليه وحى ربه عوناً لحسان على مهمته .

وفواتح السور فى القرآن الكريم (الم ، الر ، حم ، طسم) مما ليس له نظير فى أى نص أدبى أو دينى فى اللغة العربية لا فى الجاهلية ولا فى الإسلام ، وقد أثارت هذه الفواتح نقاشاً طويلا بين المفسرين والباحثين حول حقيقتها ، والمقصود بها لم ينته بعد إلى نتيجة ، وقد نقل الدكتور زكى مبارك رأيا لمسيو بلانشو (Blanchot) فى فواتح السور فى القرآن الكريم مؤداه أن هذه الحروف إشارات وبيانات موسيقية ، واصطلاحات لها مدلولاتها ، وهى تشبه الحروف (A,O,I) فى نشيد رولان . وعنده أن مما يؤيد رأى مسيو بلانشو « أن (ألم) تنطق هكذا عند الترتيل (ألف ، لام ، ميم) فهى ليست رمزاً كتابياً ، ولكنها رموز صوتية[٢] » . وإذا صح هذا تبين لنا إلى أى حد يعتمد القرآن الكريم على الموسيقى فى تهيئة الجو لتلاوته .

ومما يسترعى الانتباه فى فواتح السوز هذه أنها غير معربة ، فلا يقال كافٌ

---

(١) فن الأدب — توفيق الحكيم ص ٧٢ .
(٢) النثر الفنى فى القرن الرابع ج ١ هامش ص ٤١ .

وإنما يقال كافْ بالسكون . وثانياً أن لها قواعد صوتية خاصة غير داخلة فى النطاق العام لعلم التجويد ؛ فأنها تمد على غير قاعدة ، وتمـد أكثر مما يمـد غيرها فى مواضع المد .

والسجع فى القرآن مظهر من مظاهر الموسيقى القرآنية له تأثيره القوى على السامع والقارىء ، ولا يقل الازدواج تأثيراً فى نفس القارىء والسامع عن السجع ومثلهما نظام الفواصل فى القرآن الـكريم . « ويظهر أن القرآن نظم نظما غنائياً ، وأن ترتيله كان ملحوظاً فى أوضاعه النثرية ، بدليـل أن كثيراً من الآيات ينتهى قبل أن ينتهى المعنى المطلوب(١) » . ومما يدل على أن كل هذه المظاهر الموسيقية يقصد بها التأثير الفنى على السامع والقارىء ، أنها تسود ما يخاطب العاطفـة من آيات القرآن ، كالآيات التى تدور حول ذكر الجنـة والنار ، وتصوير القيامة ، والتذكير بمصائر السابقين ، على حين يختفى كل مظهر موسيقى عند ما يخاطب القرآن العقل ، فيتناول مشاكل الاجتماع ، والأخـلاق ، والحروب وكل ما يتصل بشئون الحياة .

وحتى الطقوس العلنية فى الإسلام لم تخل من تلون بألوان موسيقية ، فالتـكرار فى الأذان وترتيله مظهر موسيقى له تأثيره ، ولعل من مراعاة التأثير الموسيقى للأذان قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر فى شأنه : « علمـه بلالا ؛ فأنه أندى منك صوتاً » . « والقنوت المأثور هو أيضاً مسجوع ، ودعوات السلف الصالح كذلك مسجوعة ، وفى هذا كله ما يشعر بأن أهل الرأى من قدماء المسلمين كانوا يراعون النظم الغنائى فى الدعوات والصلوات(٢) » .

وقد قرىء القرآن بالألحان منذ صدر الإسلام ؛ فقد « كان لعون بن عبد الله جارية يقال لها بشرة ، وكانت تقرأ القرآن بألحان ، فقال لها يوما : يابشرة . اقرئى على إخوانى ، فـكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين(٣) » .

---

(١) النثر الفنى فى القرن الرابع جـ ١ ص ٤٢ .
(٢) المدائح النبوية فى الأدب العربى — زكى مبارك ص ٢٠٨ .
(٣) حلية الأولياء جـ ٤ ص ٢٦٤ .

وقد قامت الحياة الإسلامية على هذا المبدأ ، مبدأ المزاوجة بين الدين والفن ؛ فقد كان الحجاز من أكبر مراكز الموسيقى والغناء فى الدولة الإسلامية ، ويروى أن الفرزدق كان يلزم حلقة الحسن البصرى ، بينما كان جرير يلزم حلقة بن سيرين[٢] . «وقال شيخ من أهل المدينة : ما كنت أريد أن أجلس إلى قوم إلا وفيهم من يحدث عن الحسن ، وينشد للفرزدق[٣] » . وقد روى أن أسحق الموصلى «روى الحديث ولقى أهله مثل مالك بن آنس ، وسفيان بن عيينة ، وهشيم بن بشير ، وإبراهيم ابن سعد ، وأبى معاوية الضرير ، وروح بن عبادة ، وغيرهم من شيوخ العراق والحجاز[٤] » . . . وكان كثير من الزهاد والعباد وأهل الحديث من العارفين بالموسيقى والحافظين للألحان .

وكان الصوفية من أكبر طوائف المجتمع الإسلامى حباً للفن وعكوفاً عليه ، وهم فى ذلك يجارون منطق الحياة الإسلامية ، وروح الدين الذى ينظم مزاولة الفن دون أن يحظرها ، وبخاصة إذا كانت المزاولة تخدم غرضاً دينياً كما هو الحال عند الصوفية الذين عكفوا على « السماع » وجعلوا له فى حياتهم أكبر أهمية ؛ فعندهم أن « أركان التصوف عشرة أولها تجريد التوحيد ، ثم فهم السماع . . . إلخ[٥] » والصوفى عندهم هو « الذى سمع السماع ، وآثر الأسباب[٦] » . ويقولون: « تنزل الرحمة على الفقراء فى ثلاث مواطن : عند السماع ؛ فانهم لا يسمعون إلا عن حق ، ولا يقولون إلا عن وجد ، وعند أكل الطعام ؛ فانهم لا يأكلون إلا عن فاقة ؛ وعند مجاراة العلم ؛ فإنهم لا يذكرون إلا صفة الأولياء[٧] » .

وتمشيا مع القاعدة العامة يعتمد المتصوفة فى عكوفهم على السماع على نصوص أوردوها ، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما بعث الله نبيـاً إلا حسن

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى — شوقى ضيف ص٤٨ .
(٢) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٩٧ .
(٣) الأغانى جـ ٥ ص ٤٠ .
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف — الكلاباذى ص ٦١ .
(٥) الرسالة للقشيرى ص ١٥٤ .
(٦) نفس المرجع ص ١٥٣ .

الصوت[١] » وقوله : « الله أشد أذانا بالرجل الحسن الصوت من صاحب القينة بقينته[٢] » وقد فسروا قوله تعالى : « فى روضة يحبرون » بالسماع[٣] . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فأن طبائع الأشياء تؤيد وجهة نظرهم فى ذلك ؛ فالقلوب بطبعها ميالة إلى الصوت الطيب ، لأن فيه راحة لها ، وعونا على ماهى بسبيله من أعمال ، وهذا مما لا يمكن جحوده ؛ « فان الطفل يسكن إلى الصوت الطيب والجمل يقاسى تعب السير ومشقة الحمولة ، فيهون عليه بالحداء[٤] » . وعندهم أن كل ذى روح يستطيب الصوت الطيب ؛ لأنه من جنس الروح روحانى[٥] » .

ومن مظاهر اهتمام الصوفية بالسماع محاولتهم الإجادة فيه بشتى الطرق ، فهم يدرسونه ، ويعرفون دقائقه ، ويسألون أساطينه فيما يعن لهم فيه ، قال بشر الحافى الصوفى المشهور : « سألت إسحق بن إبراهيم الموصلى من الحاذق فى القول ؟ يعنى فى الغناء . . إلخ[٦] » ويحاولون جهدهم تهيئة الجو للسماع ، والاستعداد له قبل البدىء فيه ، حتى يكون تأثيره فى أنفسهم أبلغ ، والمعانى التى يستوحونه إياها أوضح حضر الجنيد بن محمد مجلس سماع ، فرأى بين الجلوس شخصاً ليس من الصوفية ، فأعطاه بردته ليرهنها فى السوق بمنوين من السكر للفقراء ، فلما خرج الرجل أغلق الجنيد دونه الباب وقال له خذ البردة ولا ترجع ؛ ثم قال : « اشتريت ببردتى لكم صفاء الوقت فى هذه الليلة بإخراج من ليس منكم من بينكم . وقال رضى الله عنه : السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء : الزمان ، والمكان ، والإخوان[٧] » .

ولا يعقد الصوفية مجالس السماع بغية الطرب ، وقصداً للذة الفنية المألوفة

---

(١) اللمع ص ٢٦٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٦٨ .
(٣) حلية الأولياء جـ ٣ ص ٦٩ .
(٤) الرسالة للقشيرى ص ١٥٢ ، ١٥٣ .
(٥) اللمع ص ٢٧٨ .
(٦) المصدر السابق ص ٢٧١ .
(٧) روض الرياحين فى حكايات الصالحين ص ١٣١ .

الناس ، ولكنهم يستوحون الغناء معانى يفهمونها عنه ، لا يصل إليها شرح ولا تفسير ولا تأويل . وهم لذلك يمنعون المريدين من السماع قبل أن يتمرسوا بفهم المعانى الروحية وعلوم التوحيد فهماً حقيقياً . قال السراج : « لا يصح السماع للمريد حتى يعلم أسماء الله تعالى وصفاته ؛ حتى يضيف إلى الله ما هو أولى به[١] » . وهذه المفهومات التى يوحيها إليهم السماع معان زائدة على المعنى الظاهر للفظ ، وليست بأحالة له عن هذا المعنى الظاهر . والصوفية فى هذه المفهومات الزائدة مختلفون ؛ كل على حسب رتبته الروحية ، وقد قيل : « سماع العوام على متابعة الطبع ، وسماع المريدين رغبة ورهبة ، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء ، وسماع العارفين على المشاهدة ، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان ، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام[٢] » . ويمكن أن يقسم الصوفية بوجه عام فى سماعهم إلى طائفتين : طائفه تسمع بالحال ، وأخرى تسمع بالحق . أما السماع بالحال ، فهو أن يتأمل السامع حتى يرد على سمعه ما يوافق حاله من وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تأسف على فائت أو تعطش إلى ماهو آت ، وأما السماع بالحق ، فهو أن يسمع دون أن يلتفت إلى هذه الأحوال ، لأنها وإن كانت أحوالا شريفة فهى ممزوجة بحظوظ البشرية والذين يكون سماعهم بالله ولله ومن الله وإلى الله هم الذين وصلوا إلى الحقائق وعبروا الأحوال [٣] .

وسواء كان سماع الصوفية بالحال أو بالحق فأنه كثيراً ما يؤدى إلى حالة نفسية يسمونها « الوجد » ؛ وهو كما يقول ذوالنون المصرى : « وارد حق يزعج القلوب إلى الحق ؛ فمن أصغى إليه بحق تحقق ، ومن أصغى إليه بنفس تزندق فكأنه عبر عن الوجد بازعاج القلوب إلى الحق ، وهو الذى يجده عند ورود واردالسماع إذسمى السماع وارد حق . وقال أبو الحسين الدراج مخبراً عما وجده فى السماع : الوجد عبارة عما يوجد عند السماع . . . وقال عمرو بن عثمان المكى : لا يقع على كيفية الوجد

---

(١) اللمع ص ٢٨٧ .
(٢) طبقات الصوفية للسلمى و ٦٥/ب .
(٣) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ـ زكى مبارك ج ٢ ص ٢٦٥ـ ٢٦٦ .

عبارة لأنه سر الله عند عباده المؤمنين الموقنين . وقال بعضهم : الوجد مكاشفات من الحق . وقال أبو سعيد بن الإعرابى : الوجد رفع الحجاب ، ومشاهدة الرقيب، وحضور الفهم ، وملاحظة الغيب ، ومحادثة السر ، وإيناس المفقود . وهو فناؤك من حيث أنت[1] » وكل هذه النصوص وإن لم توضح حقيقة الوجد تقرب معناه إلى الفهم ، ويمكن أن نستنتج منها أن الوجد انفعال نفسي قوى يحركه السماع ، ويسيطر على الحياة النفسية للإنسان ، ويجعله في شبه غيبوبة عن نفسه . والمتواجد في هذه الحالة يأتي حركات وكلمات لا يدرك ماهي ولا سيطرة له عليها . وهذا موافق لقول الغزالى : « ثم يثمر الفهم الوجد ، ويثمر الوجد الحركة بالجوارح[2] » وكثيراً ما تكون هذه الحركة نوعاً من الرقص ؛ وهذا شئ عابه الناس على الصوفية ولكن رقص الصوفية فيما يبدو ليس من هذا النوع الذى قيل فيه : « الرقص نقص » ؛ لأنه حركات لا إرادية بينها وبين الألحان التي يسمعونها ، والأشعار التى ينشدونها تناسب . وهو لون من ألوان الاستجابة غير الإرادية لما توحيه الألحان.

سئل يحيي بن معاذ الرازى عن الرقص فقال :

دَقَقْنَا الْأَرْضَ بِالرَّقْـ ... صِ عَلَى غَيْبِ مَعَانِيكا
وَلاَ عَيْبَ عَلَى رَقْص ... لِعَبْدٍ هَائِمٍ فِيكا
وَهَذَا دَقُّنَا الْأَرْ ... ضِ إذْ طُفْنَا بِوَادِيكا[3]

والصوفية يتواجدون على الشعر أكثر مما يتواجدون على القرآن ؛ فيوسف ابن الحسين الصوفى يقرأ فى المصحف فلا يتواجد ، ويأتيه زائر فينشده بيتاً من الشعر فيتواجد ويبكى ثم يقول له : تلوم أهل الرى على قولهم : يوسف بن الحسين زنديق ؟ ها أنذا أقرأ القرآن منذ الغداة ماسالت من عيني قطرة ، وقد قامت على القيامة بهذا البيت[4] .

(١) هذه النصوص منقولة من الأحياء جـ ٢ ص ٣٦٩ .
(٢) الأحياء جـ ٢ ص ٢٦٤ .
(٣) شذرات الذهب جـ ٢ ص ١٣٩ .
(٤) القصة مذكورة فى تاريخ بغداد مجلد ١٤ ص ٣١٧ — ٣١٨ .

ويعلل الغزالى تواجد الصوفية على الشعر دون القرآن بالأسباب الآتية :

١ — أن آيات القرآن لا تستوعب جميع أحوال المستمعين .

٢ — أن القرآن محفوظ ومكرر على الأسماع ، والتكرار من دواعى ضعف أثره فى القلوب .

٣ — أن لوزن الكلام تأثيراً خاصاً فى النفس .

٤ — أن الشعر الموزون يختلف تأثيره فى النفس بالألحان ، والألحان من شأنها أن تغير فى أوزان الكلام فتمد المقصور وتقصر الممدود وهذا غير جائز فى القرآن .

٥ — أن الألحان الموزونة تعضد وتؤكد إيقاعات وأصوات أخر موزونة خارج الحلق ، كالضرب بالقضيب والدف ، وهذا مما يقوى التأثير فى النفس وهو لا يجوز فى القرآن .

٦ — قد يغنى المغنى ببيت لا يوافق حال السامع ، فينهاه ، ويطلب أن يغنى بيتاً آخر . وهذا لا يجوز فى القرآن .

٧ — أن القرآن صفة من صفات الله تعالى ، لأنه كلامه ، ولو كشف للناس ذرة منه ، لما أطاقوا ، ولتحيروا ، ودهشوا ، بينما يوجد توافق بين الأشعار والألحان لأن فيهما جميعاً شىء من الحظوظ البشرية(١) .

وهذه الأسباب التى أوردها الغزالى بعضها معقول ، وبعضها الآخر تغلب عليه روح الاعتذار عن الصوفية ، لا روح التعليل . وأيًّا ما كان فالصوفية فى سماعهم آثروا الشعر على القرآن ، واختاروه ليعبر عن أحوالهم ومواجيدهم ، وهم فى سبيل المطابقة بين أحوالهم وسماعهم استعانوا بالشعر الحسى فى السماع ؛ فاضطلعوا بمهمة الرواية إلى جانب مهمة الإنشاء فأصبحت مجالس السماع عند الصوفية من بعض الوجوه ندوات أدبية عادت على الأدب العربى بخير كثير ، لأنها ندوات قوم أصحاب أذواق .

---

(١) أحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٨٥ — ٢٧٦ .

غير أن الصوفية فى إنشادهم الشعر الحسى ينقلونه إلى جو روحانى يتناسب مع أحوالهم ، فالبيت الواحد من الشعر له معناه عند الشعراء والعشاق ، وله عند الصوفية معنى زائد ، ونفحات وجدانية ، لأنهم يلبسونه أثواباً من الذوق والروح حين ينقلونه من عالم الأرض إلى عالم السماء . روى صاحب مصارع العشاق أن صوفياً تواجد على أبيات لعبد الصمد بن المعذل هى :

يَا بَدِيعَ الدَّلِّ وَالْغَنَجِ — لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمُهَجِ
إِنَّ بَيْتاً أَنْتَ سَاكِنُهُ — غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَى السُّرُجِ
وَجْهُكَ الْمَأْمُولُ حُجَّتُنَا — يَوْمَ يَأْتِي اللهُ بِالْحُجَجِ

ثم قال : « والصوفيـة إذا قالوا : وجهك المأمول ، نقلوه إلى ما لهـم فى ذلك من المعانى[1] » .

وفى مجالس السماع هذه تعاونت فنون الرقص والموسيقى والشعر على إحضار حالة الوجد عند الصوفية ، وارتباط هذه الفنون الثلاثة مما لوحظ منذ قديم ؛ فقد قيل « مقود الشعر الغناء به[2] » وقال الشاعر :

تَغَنَّ بِالشِّعْرِ إِمَّا أَنْتَ قَائِلُهُ — إِنَّ الغِنَاءَ لِهَـذَا الشِّعْرِ مِضْمَارُ

ويقولون : فلان يتغنى بفلان أو بفلانة إذا صنع فيه شعراً ... وقال ذو الرمة :

أُحِبُّ المَكَانَ القَفْرَ مِنْ أَجْلِ أَنَّنِى — بِهِ أَتَغَنَّى بِاسْمِهَا غَيْرَ مُعْجِمِ[3]

وبالتأمل نرى « أن الإيقـاع هو العنصر الجوهرى فى الناحية الشـكلية من هذه الفنون جميعاً ؛ فالرقص حركات منتظمة على أساس وحدات زمنية بينها تناسب معين ، وكذلك الحال بالنسبة للنغمات فى الموسيقى ، والأبيات فى الشعر[4] » .

---

(١) مصارع العشاق ص ٢٧٤ .
(٢) العمدة ج ١ ص ١٤١ .
(٣) العمدة ج ٢ ص ٢٤١ .
(٤) الأسس النفسية للأبداع الفنى ص ٣٠٠ .

ألفت الحياة الفنية فى الأجواء الصوفية بين هذه الفنون الثلاثة ، لما بينها من صلة طبيعية ، فلم يخلط الصوفية بينها خلطاً ، وإنما ألفوا بينها فى تناسب فنى سليم أوحته أذواقهم المرهفة ، التى اتخذت من الفن مظهراً مهماً من مظاهر التعبد يتوقف عليه كثير من أحوالهم الوجدانية السامية . وقد أبى الذوق الفنى فى العصر الحديث إلا أن يؤلف هو الآخر بين هذه الفنون الثلاثة فى فن « الأوبرا » الذى بدأت العناية به منذ أوائل القرن الماضى .

٤ — شعر التصوف

وفيما يلى من صفحات — إن شاء الله — تتبع للنزعات الروحية فى الشعر العربى منذ العصر الجاهلى . تلك النزعات التى أخذت فى النمو والزيادة بعد ظهور الإسلام ، وتشكلت بأشكال مختلفة فى العصور المختلفة ، وفى كل هذه الأدوار كانت تظهر فى الشعر العربى بمظهر جديد ، حتى انتهى بها الأمر إلى الاستقرار فى فن من فنون الشعر العربى له استقلاله ومميزاته ومفهومه .

ولا يمكن ادعاء استكمال فروع الدراسات فى الأدب العربى إذا أغفل هذا الميدان ، فأن الدراسة المستكملة لا تدع فرعاً من الفروع إلا أتت عليه بحثاً وتحقيقاً . والنزعات الروحية كان لها فى الأدب العربى آثار ، فكان لزاماً إذا ما أريد التعمق فى دراسته أن تخص بالبحث والدراسة .

ولا بد لهذه البحوث من استعداد يقوم على دراسة الحياة الروحية كمقدمة لمعرفة آثارها فى الشعر . فأن كثيراً من معانى هذا الشعر لا تظهر إلا بمعرفة الأساس الروحى الذى قامت عليه معرفة دقيقة ، وحين يظهر الشعر الصوفى فناً مستقلا ، يلزم الباحث فيه دراسة التصوف الإسلامى ومذاهبه ، ومعرفة رجاله ونزعاته ، والإلمام إلماماً واضحاً بمدلول مصطلحاته الفنية التى يتوقف عليها فهم نصوصه . والمصطلحات الصوفية « جرت فى الأغلب حول معان وجدانية ، وروحية ، ونفسية ، واجتماعية ، فهى ألصق بالحياة الأدبية[1] » .

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق — زكى مبارك ج ١ ص ٧١ .

وللصوفية أسلوب خاص فى التعبير اشتهروا به ، يمتاز بالغموض ، وإيثار الرمز عن المعنى دون التصريح به وقد عاب الثعالبى على المتنبى امتثال ألفاظ المتصوفة ، واستعمال كلماتهم المعقدة ومعانيهم المغلقة ، فى مثل قوله فى وصف الفرس :

سَيُوحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ

وقوله :

أَفِيكُمْ فَتًى حَىٌّ يُخَبِّرُنِى عَنِّى ... بِمَا شَرِبَتْ مَشْرُوبَةُ الرَّاحِ مِنْ ذِهْنِى

وقوله :

نَالَ الَّذِى نِلْتُ مِنْهُ مِنِّى ... لِلّهِ مَا تَصْنَعُ الْخُمُورُ

وقوله :

كَبُرَ الْعِيَانُ عَلَىَّ حَتَّى إِنَّهُ ... صَارَ الْيَقِينُ مِنَ الْعِيَانِ تَوَهُّمَا

وقوله :

وَبِهِ يُضَنُّ عَلَى الْبَرِيَّةِ لاَ بِهَا ... وَعَلَيْهِ مِنْهَا لاَ عَلَيْهَا يُوسَى

وقوله :

وَلَوْلاَ أَنَّنِى فِى غَيْرِ نَوْمٍ ... لَكُنْتُ أَظُنُّنِى مِنِّى خَيَالاَ

قال الصاحب : ولو وقع قوله :

نَحْنُ مَنْ ضَايَقَ الزَّمَانُ لَهُ فِيـ ... ـكَ وَخَانَتْهُ قُرْبَكَ الأَيَّامُ

فى عبارات الجنيد والشبلى لتتنازعه المتصوفة دهراً بعيداً(١) . والرمز « الكلام الخفى الذى لا يكاد يفهم »(٢) . ولجوء الصوفية إلى الرمز يرجع بصفة عامة إلى سببين :

---

(١) يتيمة الدهر جـ ١ ص ١٤٥ .

(٢) العمدة جـ ١ ص ٢١٠ .

الأول : أن كثيراً من نزعاتهم يخالف ظاهر الشريعة ، فلا يمكن الإفصاح عنها خوفاً من سلطان الفقهاء الذين كانوا يتتبعون الصوفية فى كل عصر بالنكير والتشهير ويحاولون الزج بهم فى محاكمات تنتهى فى بعض الأحيان بقتلهم ، والثانى: أن اللغة العادية تقصر عن أداء كل ما عندهم من معان ؛ لأنها معان تقوم على الذوق أكثر مما تقوم على المنطق .

وَإِنَّ قَمِيصاً خِيطَ مِنْ نَسْجِ تِسْعَةٍ
وَعِشْرِينَ حَرْفاً عَنْ مَعَالِيكَ قَاصِرُ[1]

لم يجد الصوفية وسيلة يمكن التعبير بها عن معانيهم وأذواقهم إلا الرمز الذى لم يجر على قاعدة واحدة سار عليها جميع الصوفية ، وإنما اختلف باختلاف الموضوعات التى تناولوها فأبو يزيد البسطامى يرمز بالطيران عن رحلته الروحية التى سبحت فيها روحه فى عالم الشهود ، بينما يرمز بن الفارض عن الحب الإلهى بالخمر فى قصيدته الخمرية ؛ ويرجع هذا — إلى جانب اختلاف الموضوع — إلى اختلاف الطبيعة بين صوفى وآخر ؛ فإن نوع الرمزية التى يفضلها الصوفى يتوقف « على خلقه وجبلته . فإن كان دينا فنانا — أعنى شاعراً روحياً — فأفكاره كذلك عن الحقيقة تتشح تلقائياً ثياب الجمال ، والصور المشتعلة للحب البشرى[2] » .

ولهذا السبب اختلط كثير من نصوص الشعر الغزلى الصوفى بالشعر الغزلى الحسى اختلاطاً صعب معه التمييز بينهما ، حتى أصبح من العسير القطع بنسبة مقطوعة شعرية إلى شاعر صوفى من المتقدمين إذا لم ينص على ذلك نصاً صريحاً .

---

(١) الكشكول ج ٣ ص ٣٥١ .
(٢) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريبة ص ١٠١ .

الباب الأول

النزعات الروحية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني

تقـــــــديم

يقوم هذا الباب على تتبع النزعات الروحية في الشعر العربى منذ الجاهلية حتى آخر القرن الثانى للهجرة ، أى حتى تظهر البوادر الأولى لشعر التصوف بين ثنايا الشعر الزهدى . وهو يشمل فصولا ثلاثة : —

الفصل الأول :

ويتناول النزعات الروحية فى الشعر الجـاهلى ؛ فيقوم على علاج الحكمة المتعلقة بما وراء الطبيعة فى الشعر الجاهلى ، والدين وآثاره فى هـذا الشعر ، كما يتناول شعر طائفة المتحنفين الذين أشبهوا الصوفية فى كثير من طرق حياتهم وآرائهم .

الفصل الثانى :

ويتناول الروحانية فى الشعر العربى أثناء القرن الأول للهجرة ، وما كان للاسلام من أثر فى الشعر العربى ، وما انتهى إليه الشعر العربى فى النصف الثانى من هذا القرن من ظهور فن جديد يقوم على التعبير عن الحياة الروحية هو « شعر التدين » .

الفصل الثالث :

ويتتبع النزعات الروحية فى الشعر العربى خلال القرن الثانى للهجرة عند الطوائف الروحية المختلفة . ويبين كيف تطور شعر التدين إلى شعر زهدى فى القرن الثانى ، وكيف تضافرت جماعة الشعراء فى القرن الثانى على اختلاف مشاربها على

النمو بالشعر الزهدى وتمييز شخصيته وإظهار مقوماته حتى انتهى به الأمر إلى أن أصبح فى أواخر القرن صناعة يرثها شاعر عن شاعر ، ويتناولها سائر الشعراء ولو كانوا من غير المتزهدين كما تناول شعراء العربية بكاء الأطلال والوقوف على الدمن .

ويحاول هذا الفصل — أى الفصل الثالث — الكشف عن البذور الأولى للشعر الصوفى خلال الشعر الزهدى ، وكيف كانت هذه البذور أساساً لبناء الشعر الصوفى الضخم الذى ظهر فى القرن الثالث وما بعده .

الفصل الأول

النزعات الروحية فى الشعر الجاهلى

---

١ — الحكمة فى الشعر الجاهلى وصلتها بما وراء الطبيعة :

بلاد العرب شبه جزيرة ، تقع فى الجنوب الغربى من آسيا يحيط بها البحر الأحمر غرباً ، والمحيط الهندى جنوباً ، والخليج الفارسى شرقاً ، وتتصل شمالا بالشام. والجزء الغربى منها سلسلة من الجبال ، تمتد محاذية للشاطىء « تسمى » بالحجاز . ويسمى الشاطىء الذى يفصلها عن البحر « تهامة » . ويعرف الجزء الجنوبى من هذه الجبال وهو الذى يقع فى الجنوب الغربى للجزيرة باليمن . وهى بلاد خصبة كان لها فى القديم ملك وحضارات . والجزء الذى يمتد إلى جوار الحجاز فى الوسط صحراوى ، تتخلله الجبال فى بعض أجزائه ، وتنبت فيه الأعشاب بعد انتهاء فصل المطر، ويمتد جنوباً حتى ينتهى بصحراء رملية يصعب ارتيادها تعرف بالربيع الخالى . أما الشمال فهو الجزء الممتد بين جبال الحجاز وصحراء البحرين فهو نجد مرتفع طيب الهواء معتدل المناخ . والجزء الشرقى من الجزيرة سلسلة من المرتفعات ، تمتد محاذية للخليج الفارسى ، عرفت بعض أجزائها الجنوبية بالتجار البحرية .

ومناخ الجزيرة على العموم حار شديد الحرارة ، وخاصة فى نهار الصيف . أما ليله فيعتدل فى المناطق المرتفعة ، ويشتد البرد فى الشتاء فيتجمد الماء . وتهب عليها الرياح الشرقية العليلة وتسمى بالصبا . كما تهب ريح السموم المحرقة . وتعتبر نجد أطيب بقاع الجزيرة جواً وأحسنها هواء . والسماء صحو بصفة عامة فالشمس ساطعة، والقمر مسفر ، والنجوم زاهرة ، يهتدون بها فى ظلمات البر والبحر .

وللبيئة تأثيرها على الإنسان إلى حد كبير، حتى قيل « الإنسان من صنع بيئته » وهو قول وإن لم يخل فى المبالغة سليم الأساس . ويحلو للباحثين فى الأدب بالذات

أن يتعرضوا فى هذا الصدد للمقارنة بين البيئتين اليونانية والعربية ؛ فالبيئة اليونانية ذات مرتفعات ووديان ومياه وأمطار ، متقلبة متغيرة قاسية عنيفة متجهمة السماء وعرة المسالك مبرقة مرعدة . وقد كان لهـذا كله أثر فى الأدب اليونانى المتنوع ، العامر بالخيال والصور ، والذى يمتاز بالعمل فى الفكرة ، والقدرة على ابتكار المعنى ، فى تسلسل متصل واستيعاب شامل . وكان هـذا شأن الفلسفة اليونانية التى نبتت فى نفس البيئة . أما البيئه العربية فإن « طبيعة البلاد الواضحة البسيطة التى لم تتنوع مظاهرها ولم تظفر بعنف فى السماء ولا فى الأرض جعلت العربى يحس فى بساطة وبلا تعقيد ، وبرأته من الانفعالات النفسية التى تنجم عنها الخيالات الكبيرة ، فكان عقله واقعياً ، وأسلوبه موجزاً ، ومنطقه بسيطاً ، وخياله قريباً ، وفلسفته سطحية ؛ ذلك بأن كل ما أمامه واضح لا يحتاج إلى حدس ، ولا يقتضيه نظراً طويلا للتفهم(١) » . وقد حَرَمَ ضعفُ خيال العربى شعره من خير كثير. فقد جعله يدور حول مايجرى فى بيئته الرتيبة دون أن يحاول الوصول إلى آفاق جديدة .

ولهذا قلَّتْ معانيه ، ولاحظ الشعراء فى فترة معينة أنهم يعيدون ويبدئون فى حلقة مفرغة من المعانى لايتجاوزونها ؛ فقال قائلهم :

مَا أَرَانَا نَقُــولُ إلاَّ مُعَاراً ... أَوْ مُعَاداً مِنْ قَوْلِنَا مَكْرُورا

وقال آخر :

هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمٍ ... أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمٍ

غير أنهم كانوا يلبسون معانيهم المكررة هذه أثواباً تظهرها بمظهر الجدة فيتفننون فيها تفنن العارف بمذاهب القول . والعربى عصبى المزاج « والمزاج العصبى يستتبع عادة ذكاء . وفى الحق أن العربى ذكى ، يظهر ذكاؤه فى لغته ؛ فكثيراً ما يعتمد على اللمحة الدالة ، والإشارة البعيدة . كما يظهر فى حضور بديهته ؛ فما هو إلا أن يفاجأ بالأمر فيفجؤك بحسن الجواب . ولكن ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر ؛ فهو يقلب المعنى الواحد على أشكال متعددة ، فيبهرك تفننه فى القول أكثر

---

(١) شعر الطبيعة فى الأدب العربى ــ سيد نوفل ص١٧ .

عما يبهرك ابتكاره للمعنى . وإن شئت فقل : أن لسانه أمهر من عقله[١] .

وقد لوحظ أن العربى لا ينظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة تتناول جميع الأجزاء وما بينها من علاقات وإنما هى نظرة جزئية محدودة ؛ فهو إذا نظر إلى السماء مثلا استرعى نظره القمر بضوئه وجماله وملك عليه مشاعره فلم يلتفت إلى ما حوله ، ولا إلى علاقة القمر بالأشياء الأخرى ومدى ارتباطه بها . إلا أن تركز نظرته هذه يجعله ينفذ إلى باطن الشىء الذى يقع تحت ناظره فيأتى فيه بالمعانى البديعة الدقيقة[٢] .

وطبيعة التفكير هذه إلى جانب ما تقدم من ضعف الخيال عند العربى طبعت حكمته بطابع معين ، هو السطحية ، والنظرة الجزئية إلى الأشياء ، وعدم السبح بالخيال إلى عوالم أخرى . ولذلك كانت الحكمة الجاهلية قولا موجزاً يتضمن حكما مسلماً ، دون أن يحاول تلخيص فلسفة معينة ، كما كانت ضعيفة الصلة بحياة أخرى أو عالم روحانى ، وكل صلتها بالعوالم الأخرى لا تعدو ما يقع تحت الحس ، من الموت ، واخترام المنية الأنفس ، وموت الشاب الصغير ، وبقاء الشيخ الهرم ... إلى آخر هذه المعانى التى لا تدل على عمق فى الفكرة ، ولا تكون فلسفة خاصة .

وقد اشتهر من حكمائهم فى الجاهلية أكثم بن صيفى ، وذو الأصبع العدوانى وعامر بن الظرب ، وقس بن ساعدة . ومن أقدم حكمائهم لقمان المشهور . وقد عرف من شعرائهم بالحكمة أمية بن أبى الصلت ، وزهير بن أبى سلمى ، وطرفة بن العبد[٣] ، والأفوه الأودى . كما تناثر كثير من الحكم فى شعر شعراء آخرين .

والمصدر الغالب للحكمة فى الشعر الجاهلى هو الملاحظة العابرة ، والتجربة الساذجة لشئون الحياة ، ولهذا كان للتقدم فى السن أثر فى صبغ هذه الحكمة بصيغة معينة ؛ فان التجربة تكثر وتدق وتكون أقرب إلى الصدق وعدم

---

(١) فجر الإسلام أحمد أمين ص ٤٤ .

(٢) نفس المرجع ص ٥١ .

(٣) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى ـ محمد هاشم عطية ص ٨٠ ـ ٨١ .

التخلف بتكرارها . ولايتاح ذلك إلا بطول المدة وامتداد الأيام . — وبخاصة إذا كانت الحكمة متعلقة بالموت وما بعده — وقد ظهر فرق ما بين حكمة الشبان وحكمة الشيوخ من شعراء الجاهلية واضحاً ، فالشاعر الشاب يدعو إلى العكوف على الملذات ، والإسراف والبذل ، لأن الأيام قلب ، والعمر قصير لا يلبث أن يزول . وهو مقدام يحمل نفسه على المكروه ، لأن موته لا بد آتيه ، فمن العجز أن يكون جباناً . يقول عنترة :

بَـكَرَتْ تُخَوِّفُنِى الْحُتُـوفَ كَأَنَّنِى
أَصْبَحْتُ عَنْ غَرَضِ الْحُتُوفِ بِمَعْزِلِ
فَأَجَبْتُهَا إِنَّ الْمَنِيَّـةَ مَنْهَلٌ   لَا بُدَّ أَنْ أُسْقَى بِكَـأْسِ الْمَنْهَلِ[1]
فَاقْـنَىْ حَيَاءَكِ لَا أَبَالَكِ وَاعْلَمِى   أَنِّى امْرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ

فعنترة يؤمن بالموت ، ونزوله فى حينه ، لا متقدم عنه ولا متأخر ، ولكن هذا الإيمان لايدفعه إلى العمل لما بعد الموت ؛ فقد لا يكون عنترة من المؤمنين بصحوة تعقب الموت ، ومن ثم فلا بعث ولا حساب . وهو أيضاً لا يزدجر بهذا الموت ، فيحسن العمل إيثاراً للذكر والمحمدة ، ولكنه يتخذ من الموت حاملا على لقائه ومواجهته ، إيثاراً للون آخر من ألوان الذكر وهو الشجاعة . وعنترة يؤثر الجوع والطوى ، ولكنه لا يؤثر الطوى لأنه يجود بكل ماعنده ، بل يأبى أن يطعم إلا وهو عزيز النفس أبيها .

وَلَقَـدْ أَبِيتُ عَلَى الطَّوَى وَأَظَـلُّهُ   حَتَّى أَنَالَ بِهِ كَرِيمَ الْمَأْكَلِ[2]

وعنترة يدعو إلى شكر النعمة ، ويراه واجباً ولكنه لايستقى هذه الحكمة من شئون الحياة العامة ، بل تمليها عليه حالته الخاصة ؛ فهو قد أنعم ولذلك فأنه ينتظر ألا تكفر نعمته ، أما وقد كفرت ولم تشكر فأن نفسه لا تستطيع السكوت على هذا الكفران ، وهو لابد منتقم ؛ لأن الكفر مخبثة لنفس المنعم .

---

(١) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٦٥ .
(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — لمحمد هاشم عطية ص ٢٩٦ .

نُبِّئْتُ عَمْراً غَيْرَ شَاكِرِ نِعْمَتِي ... وَالْكُفْرُ مَخْبَثَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعِمِ (١)

وتسيطر فكرة الموت على حكمة طرفة سيطرة ظاهرة ، ولكنه على الرغم من ذلك يلون حكمته بألوان الشباب ؛ فهو ينفق ويشرب ويعب من ملذات الحياة ؛ لأن الموت آت لا ريب فيه وبعد الموت يستوى الجميع المنفق والمقتر ، الكريم والبخيل ، العظيم والحقير ؛ فكلهم ستضمه حفرة فى باطن الأرض ، ويهال عليه التراب ، ولا يبقى له على ظاهر الأرض إلا أحجار تدل على موضع رفاته . وإذا كان الأمر كذلك فعلام الأمساك والحرمان من المتع ؟ :

أَرَى قَبْرَ نَحَّامٍ بَخِيلٍ بِمَالِهِ ... كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِى الْبَطَالَةِ مُفْسِدِ

تَرَى جُثْوَتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ عَلَيْهِمَا ... صَفَائِحُ صُمٌّ مِنْ صَفِيحٍ مُنَضَّدِ

أَرَى الْمَوْتَ يَعْتَامُ الْكِرَامَ وَيَصْطَفِى ... عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمُتَشَدِّدِ

أَرَى الْعَيْشَ كَنْزاً نَاقِصاً كُلَّ لَيْلَةٍ ... وَمَا تَنْقُصُ الْأَيَّامُ وَالدَّهْرُ يَنْفَدِ

لَعَمْرُكَ إِنَّ الْمَوْتَ مَا أَخْطَأَ الْفَتَى ... لَكَالطِّوَلِ الْمُرْخَى وَثِنْيَاهُ بِالْيَدِ (٢)

ولطرفة معان مبتكرة فى فكرة الموت ؛ فالبيت الأخير يشبه السالم من الموت بسائمة مدّ لها فى الحبل ، فهى ترعى وتظن أنها حرة ، فى حين أن الراعى لو شاء لجذبها — وهو فى بيت آخر يرى أن لكل إنسان منية موكلة به ، لا تخطئه إذا حان حينه :

أَرَى الْمَوْتَ أَعْدَادَ النُّفُوسِ وَلَا أَرَى ... بَعِيداً غَداً مَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ غَدِ (٣)

ومن القفزات الروحية الجريئة لطرفة قوله :

وَلَسْتُ بِخَابِئٍ أَبَداً طَعَاماً ... حِذَارَ غَدٍ لِكُلِّ غَدٍ طَعَامُ (٤)

---

(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى لمحمد هاشم عطية ص ٣٩٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٩ . (٣) نفس المرجع ص ٢٨١

(٤) نهاية الأرب جـ ٣ ص ٦٣ . .

فان فكرة التوكل تبدو واضحة فى هذا البيت . وهى نزعة لم تتضح معالمها فى العصر الجاهلى لمن لم يتصل اتصالا قوياً بأحد الأديان الداعية إليها . ولعل نسبة البيت إلى طرفة غير صحيحة ، ومما يرشح هذا رواية البيت فى محاضرات الأدباء للنابغة(١) . وذلك مطعن فى نسبة البيت إلى كلا الشاعرين .

وإذا كانت حكمة الشبان من الشعراء تقوم على انتهاز اللذات ، ومبادرة المتع قبل أن تطوى الصفحات ـ وهو طابع تمليه شرة الشباب وقوته وإقباله على الحياة ـ فان طول التجربة عند الشيوخ ، والمعرفة بتصاريف الأيام ، والفهم الدقيق لطبائع الأشياء وعلاقات الناس المتشابكة ، والخبرة الدقيقة العميقة بأمور الحياة ، تضفى على حكمتهم طابع الروية والاتزان . وإن الشعور بالضعف أمام حوادث الأيام يدفعهم إلى التأمل الذى يفضى بهم إلى الاعتقاد بأن قوة خفية تسيطر على مصائرهم. وهذا لون ساذج من ألوان الروحانية عرف فى العصر الجاهلى ، قد يكون للأديان المنتشرة بين عرب الجاهلية فيه نصيب من التأثير . ويصور امرؤ القيس تأثير التجربة والتقدم فى السن على نظرة الإنسان إلى الحياة ، فيكف عن استهتاره ، ويقلع عن مجونه ، ويأخذ نفسه بلون آخر من ألوان السلوك قوامه العقل والروية والنزعة إلى الخير فيقول :

أَقْبَلْتُ مُقْتَصِدًا وَرَاجَعَنِى حِلْمِى وَسُدِّدَ لِلنَّدَى فِعْلِى
وَاللهُ أَنْجَحُ مَا طَلَبْتَ بِهِ وَالْبِرُّ خَيْرُ حَقِيبَةِ الرَّحْلِ
وَمِنَ الطَّرِيقَةِ جَائِرٌ وَهُدًى قَصْدَ السَّبِيلِ وَمِنْهُ ذُو دَخَلِ(٢)

غير أن الطابع العام للحكمة الجاهلية وهو السطحية ، وعدم الغوص على العلة الأولى ، والنظرة الفردية الضيقة ، تسود حكمة الشيوخ كما تسود حكمة الشبان ؛ فالذى يسترعى نظر صاحب الحكمة إنما هو تقلب الليل والنهار ، وعدم بقاء الأيام على حال ، وبلى الأشياء والناس بكر الجديدين ، واخترام المنية أنفس الشبان

(١) محاضرات الأدباء جـ ١ ص ٣٢١ .
(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى لمحمد هاشم عطية ص ١٧٢ .

وإمهالها نفوس الشيوخ . وفكرة الموت أكثر ظهوراً فى حكمة هؤلاء الشيوخ ، ومن أقوى دعائم نظرتهم إلى حياتهم ؛ فكل مظاهر حياتهم توحى إليهم بفكرة الموت ، وهم لذلك لا يألون جهداً فى ترديدها والتذكير بها . يقول أسقف نجران وهو قس بن ساعدة حكيم العرب المشهور :

مَنَعَ الْبَقَاءَ تَقَلُّبُ الشَّمْسِ　　وَطُلُوعُهَا مِنْ حَيْثُ لاَ تُمْسِي
وَطُلُوعُهَا بَيْضَاءَ صَافِيَةً　　وَغُرُوبُهَا صَفْرَاءَ كَالْوَرْسِ
الْيَوْمَ تَعْلَمُ مَا يَجِيءُ بِهِ　　وَمَضَى بِفَصْلِ قَضَائِهِ أَمْسِ (١)

ويقول مستشهداً فى خطبة مشهورة له :

فِي الذَّاهِبِينَ الْأَوَّلِيـ　　ـنَ مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرْ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِداً　　لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرْ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا　　يَمْضِي الْأَكَابِرُ وَالْأَصَاغِرْ
لاَ يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلاَ　　يَبْقَى مَعَ الْبَاقِينَ غَابِرْ
أَيْقَنْتُ أَنِّي لاَ مَحَا　　لَةَ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرْ (٢)

ويقول الأضبط بن قريع السعدى :

وَخُذْ مِنَ الدَّهْرِ مَا أَتَاكَ بِهِ　　مَنْ قَرَّ عَيْناً بِعَيْشِهِ نَفَعَهْ
قَدْ يَجْمَعُ الْمَالَ غَيْرُ آكِلِهِ　　وَيَأْكُلُ الْمَالَ غَيْرُ مَنْ جَمَعَهْ
لاَ تَهِنَ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ　　تَخْشَعَ يَوْماً وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهْ (٣)

ويقول آخر :

إِذَا الرِّجَالُ وَلَدَتْ أَوْلاَدُهَا　　وَبَلِيَتْ مِنْ كِبَرٍ أَجْسَادُهَا

---

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨ والبيان والتبيين ج ٣ ص ٢٨١ وقد نسبت إلى القمقام ابن العباهل فى معجم الشعراء ص ٣٣٩ .
(٢) البيان والتبيين ج ١ ٢٩٨ .
(٣) نهاية الأرب ج ٣ ص ٦٩ ، والشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٤٤ .

وَجَعَلَتْ أَسْقَامُهَا تَعْتَادُهَا   فَهِيَ زُرُوعٌ قَدْ دَنَا حَصَادُهَا(١)»

ويقول حسان السعدى :

وَمَهْمَا يَكُنْ رَيْبُ الْمَنُونِ فَإِنَّنِى   أَرَى قَمَرَ اللَّيْلِ الْمُعَذَّرِ كَالْفَتَى
يَعُودُ ضَئِيلاً ثُمَّ يَرْجِعُ دَائِباً   وَيَعْظُمُ حَتَّى قِيلَ قَدْ ثَابَ وَاسْتَوَى
كَذَلِكَ زَيْدُ الْمَرْءِ ثُمَّ انْتِقَاصُهُ   وَتَكْرَارُهُ فِى إِثْرِهِ بَعْدَ مَا مَضَى(٢)»

ويقول أكثم بن صيفى :

نُرَبِّى وَيَهْلِكُ آبَاؤُنَا   وَبَيْنَا نُرَبِّى بَنِينَا فَنِينَا(٣)

فكل هذه النصوص تدور حول الموت ، ولكن نظرتها إليه لا تعدو النظرة الحسية . أما إعمال الفكر فى الموت ، ومايعقبه من فناء أبدى ، أو حياة أخرى ، وما يمكن أن تكون عليه هذه الحياة وطبيعتها ، فهذا مالم يدر فى هذه النصوص ولا فى أمثالها إذا استثنينا خطرات قليلة عند بعض الشعراء مثل قول زهير :

يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ فِى كِتَابٍ فَيُدَّخَرْ   لِيَوْمِ حِسَابٍ أَوْ يُعَجَّلْ فَيُنْقَمِ(٤)»

ولعل هذا من تأثير بعض الديانات التى تؤمن باليوم الآخر .

ومن الألوان الروحية فى حكمة الجاهليين قول عبيد بن الأبرص :

وَكُلُّ ذِى غَيْبَةٍ يَئُوبُ   وَغَائِبُ الْمَوْتِ لاَ يَئُوبُ
مَنْ يَسْأَلِ النَّاسَ يَحْرِمُوهُ   وَسَائِلُ اللهِ لاَ يَخِيبُ
وَعَاقِرٍ مِثْلَ ذَاتِ رَحْمٍ   وَغَانِمٍ مِثْلَ مَنْ يَخِيبُ

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨/٨٩ وحلية الأولياء ج ٤ ص ١٨٤ .
(٢) الحيوان ج ٣ ص ٤٧٨ .
(٣) الحيوان ج ٣ ص ٥١ ــ ٥٢ .
(٤) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٠٦ .

أَفْلِحْ بِمَا شِئْتَ فَقَدْ يُبْلَغُ بِالضَّعْـ ـفِ وَقَدْ يُخْدَعُ الْأَرِيبُ[1]

فعبيد فى هـذه الأبيات يرى الموت سيفاً مصلتاً على رقاب العباد ، فإذا ماوقع فلا رجعة منه ولا أوبة من غيبته ، وهذا المعنى عادى طرقه غيره من شعراء الجاهلية ولـكنه يرى فيما بعد هذا البيت أن الله هو المعطى ، وأن من سأل الناس فقد أخطأ الطريق الطبيعى للمسألة ؛ لأن الله هو الذى يُسْأَلُ فَيُعْطِى ، وهذا معنى روحى لم يتداول فى حكمة الجاهليين بشكل ظاهر . وهو يسوى كذلك بين النجاح والفشل ، والغنيمة والخسران ، والمنح والمنع ، والعاقر وذات الولد ؛ لأن كل شىء إلى انتهاء ، وسوف يأتى الموت على الأخضر واليابس . وهو معنى أدخل فى الروحانية من سابقه .

ويبدو أن نفحات الروحانية أخذت تنشط فى الجزيرة العربية كلما اقترب الزمن من نهاية العصر الجاهلى وظهور الإسلام ؛ فإن التهيؤ الاجتماعى لظهور الدين الجديد كان بانتشار موجة روحية فى أرجاء الجزيرة ، وتعطش إلى إصلاح دينى سريع يصلح ما أفسدت الأيام من النفوس والعقائد ، وهذا ما عبر عنـه بالإرهاص الذى كان مظاهر عملية لهذه التهيئة الاجتماعية . ومعنى هـذا أن الروحانية كانت أنشط فى أخريات العصر منها فى أوله . ونستطيع أن نتخذ لبيدا الشاعر مظهراً من مظاهر هذا النشاط الروحى ؛ فان هذا الشاعر قد امتاز عن سائر شعراء الجاهلية بميزة هى « السمو بشعره إلى ماوراء الطبيعية ، وإيراد الحـكمة السامية لا بطريقة بشرية كطريقة زهير بن أبى سلمى ، ولا بطريقة تصويرية أخبارية كطريقة أمية ابن أبى الصلت ، ولا بطريقة تشاؤمية تدل على الفناء فحسب كطريقة عدى بن زيد ، بل هو يقرن بين هذه الطرائق الثلاث ، ويسموبها جميعاً إلى مصدر العدل والتعزية، إلى الله ؛ فيؤمن به إيماناً متينا ، ويتـكل على عنايته اتـكالاً وثيقاً ، حتى إنه يمكننا القول : إن لبيدا خالق الشعر الوعظى بكل ما فيه من قوة عاطفة وشدة تأثير[2] » .

نظم لبيد قصيدة فى رثاء النعمان مطلعها :

---

(١) الحيوان جـ ٣ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) سلسلة الروائع (طرفة ولبيد) ص ط .

أَلاَ تَسْأَلاَنِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ   أَنَحْبٌ فَيُقْضَى أَمْ ضَلاَلٌ وَبَاطِلُ

وفى هذه القصيدة من المعانى الروحية ما لم يندر وجوده فى شعر شاعر جاهلى آخر، فهو يرى أن الناس فى غفلة عن الموت وهو لهم بالمرصاد ، وأن فى الدهر عظات لمن يتعظ ، ويكفى أن ينظر الإنسان فيما بينه وبين عدنان ليجد أن الجميع قد أتى عليهم الموت ، وأن الله سيحاسب هؤلاء الميتين على ماقدموا فى دنياهم من أعمال ، فواجبهم أن يحسنوا عملهم ليحسن جزاؤهم :

إِذَا الْمَرْءُ أَسْرَى لَيْلَةً ظَنَّ أَنَّهُ   قَضَى عَمَلاً وَالْمَرْءُ مَا عَاشَ عَامِلُ

حَبَائِلُهُ مَبْثُوثَةٌ بِفِنَائِهِ   وَيَفْنَى إِذَا مَا أَخْطَأَتْهُ الْحَبَائِلُ

فَقُولاَ لَهُ إِنْ كَانَ يَقْسِمُ أَمْرَهُ   أَلَمَّا يَعِظْكَ الدَّهْرُ أُمُّكَ هَابِلُ

فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَصْدُقْكَ نَفْسُكَ فَانْتَسِبْ   لَعَلَّكَ تَهْدِيكَ الْقُرُونُ الْأَوَائِلُ

فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مِنْ دُونِ عَدْنَانَ بَاقِياً   وَدُونَ مَعَدٍّ فَلْتَزَعْكَ الْعَوَاذِلُ

وَكُلُّ امْرِئٍ يَوْماً سَيَعْلَمُ سَعْيَهُ   إِذَا جُمِعَتْ عِنْدَ الْإِلٰهِ الْمَحَاصِلُ(١)

وفيها يقول :

أَرَى النَّاسَ لاَ يَدْرُونَ مَا قَدْرُ أَمْرِهِمْ   بَلَى كُلُّ ذِي رَأْيٍ إِلَى اللهِ وَاسِلُ

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ   وَكُلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَةَ زَائِلُ(٢)

ومن عظاته قوله :

إِنَّمَا يَحْفَظُ التُّقَى الْأَبْرَارُ   وَإِلَى اللهِ يَسْتَقِرُّ الْقَرَارُ

---

(١) الشعر والشعراء ابن قتيبة ص ٩١ .

(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٢٥٧ .

وَإِلَى ٱللّٰهِ تُرْجَعُونَ وَعِنْدَ ٱللّٰـ ـهِ وِرْدُ ٱلْأُمُورِ وَٱلْأَصْدَارُ
إِنْ يَكُنْ فِى ٱلْحَيَاةِ خَيْرٌ فَقَدْ أُنْظِرْ
تَ لَوْ كَانَ يَنْفَعُ ٱلْإِنْظَارُ
عِشْتَ دَهْراً فَلَنْ يَدُومَ عَلَى ٱلْأَيَّا م إِلَّا يَرَمْرَمٌ وَتِعَارُ(٣)

وفى هذه العظة من المعانى ما لا يختلف كثيراً عن معانى العظات الإسلامية المؤمنة بالبعث والحساب والنعيم والعذاب .

ولهذا الشاعر سبحات روحانية لا توجد عند غيره ؛ فهو يؤمن بالله إيماناً عميقاً ويؤمن باليوم الآخر الذى يحاسب فيه المحسنون والمسيئون على السواء فيجزى كل واحد بما عمل ، وهو لهذا يدعو إلى نوع معين من أنواع العمل هو الذى يتسم بسمة الخير فيقول :

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرُ عَمَلْ وَبِإِذْنِ ٱللّٰهِ رَيْثِى وَالْعَجَلْ

ويقول :

وَأَكْذِبِ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثْتَهَا إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزْرِى بِالْأَمَلْ(١)

أما قوله :

فَوَاعَجَبَا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلَـٰهُ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الْجَاحِدُ
وَفِى كُلِّ شَىْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ
وَلِلّٰهِ فِى كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَتَسْكِينَةٍ فِى الْوَرَى شَاهِدُ(٢)

فأشبه ما يكون بالشعر الإسلامى ؛ لأنه نص فيه على التوحيد .

ومما تقدم ترى أن الحكمة فى الشعر الجاهلى لا تنزع إلى الروحانية كثيراً

---

(٣) الحيوان ج ٧ ص ١٦٣ .
(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى محمد هاشم عطية ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .
(٢) محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٢٢٥ .

فالشعراء ماديون جسيون لايتناولون إلا ما تقع عليه العين ، أو تسمعه الأذن ، أو تلمسه اليد . أما النزعة إلى الاتصال بما وراء الطبيعة ، أو محاولة الإفلات من ربقة المادة ، أو النظرة إلى الحياة نظرة روحية تدخل فى حسابها حياة أخرى تعقب هذه الحياة ، فهذا ما لم تتخذ الحكمة فى الشعر الجاهلى منه موضوعاً لها ، اللهم إلا فى القليل النادر وعند قلة من الشعراء ، ولعله كان أثراً من آثار الأديان المؤمنة بحياة أخرى ، والتى كانت منتشرة فى جزيرة العرب فى العصر الجاهلى .

غير أن التهيؤ الاجتماعى الذى سبق ظهور الإسلام كان من شأنه أن تعم جزيرة العرب موجة روحية ، ظهرت فى شكل ترقب وانتظار لدين جديد يبدل ما فسد من شئون الحياة ، ويجدد ما رث منها . وقد ظهرت آثار هذه الموجة فى حكمة الشعراء الجاهليين ، وخاصة عند لبيد بن ربيعة العامرى ؛ الذى عاش فى أخريات العصر الجاهلى ، والذى ظهرت فى شعره نزعة روحية أقوى مما ظهر فى شعر غيره ؛ حتى إنه يمكن أن يقال : إن لبيداً وضع الأسس للشعر الوعظى الذى نما فيما تلا ذلك من عصور .

٢ — الروحانية الدينية فى الشعر الجاهلى :

كانت الأديان المنتشرة فى جزيرة العرب قبل الإسلام كثيرة متعددة ، وليس مما يجدى سرد أسماء هذه الأديان الكثيرة ؛ فإن أغلبها كان ضعيف الأثر فى الحياة العربية فى العصر الجاهلى ؛ لدرجة تجعل إغفاله شيئاً محتوماً حين يراد الإيجاز[1] . ويحفظ التاريخ معلومات لها قيمتها عن الأديان ذوات الأثر فى حياة الجاهليين . وقد كان لكل دين من هذه الأديان الكثيرة أتباع وأشياع ، وكان بين هذه الأديان صراع يشتد حيناً ، وتخف حدته حيناً آخر . وفى أتباع كل دين شعراء يحسنون القول ، ويجيدون القريض ، وقد يتعدى أثر دين من الأديان أتباعه إلى غيرهم ؛ فيظهر عند من لايدينون به فى صورة اعتقاد أو تعبير .

وعلى الرغم من انتشار الوثنية بين العرب ؛ فإن الشعر العربى الذى وصل إلينا

---

(١) راجع ما كتب فى التمهيد لهذا البحث عن التدين فى العصر الجاهلى .

لم يحتفظ لها بذكر يتلاءم مع سعة انتشارها ، كما احتفظ لغيرها من الأديان الأخرى ؛ فليس بين النصوص الموثوق بصحتها ما يوضح لنا كيف كانت تجرى طقوس التعبد فى الوثنية ، ولا غير ذلك من شئون هذه الديانة . وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن الرواة المسلمين أغفلوا عمداً رواية الشعر المتصل بالديانات التى قضى عليها الإسلام استجابة للرغبة الدينية فى القضاء على كل مظاهر الوثنية .

وقد كانت المسيحية واليهودية هما الديانتين اللتين تركتا آثاراً واضحة فى الشعر الجاهلى ؛ فبانتشارها « ظهرت نغمة دينية جديدة تراها فى مثل شعر عدى بن زيد فى الحيرة ، ثم لدى أمية بن أبى الصلت فى الطائف(١) » ، وذلك يرجع إلى أنهما ديانتان سماويتان ، لكل منهما كتاب مقدس ، يتناول مسائل الآخرة وما بعد الموت تناولاً مستفيضاً ، ويرسم للحياة الأخرى صورة قوية واضحة . وللاتفاق فى ذلك بينهما وبين الإسلام لم ير المسلمون مانعاً من رواية الشعر المتصل بمظاهر هاتين الديانتين .

وقد كانت المسيحية أظهر الديانتين أثراً فى الشعر الجاهلى ، على الرغم من أن كلا منهما كان لها شعراؤها وأتباعها ، ومن أنه كان « فى يهود المدينة وأكنافها شعر جيد(٢) » . ولعل هذا يرجع إلى غلبة العنصر الخلقى الروحى فى المسيحية ؛ على عكس اليهودية التى يغلب عليها العنصر التشريعى ، وإلى أن اليهود لا يحرصون كثيراً على الدعوة لديانتهم ، وإلى أن روحهم المادية المتعلقة بالدنيا هى التى ظهرت فى شعرهم فحالت دون ظهور النزعات الروحية فيه .

والشعر العربى بصفة عامة لا يحتفل كثيراً بتصوير الحياة الدينية فى العصر الجاهلى ؛ فانه « قل أن تجد فيما وصل إلينا من الشعر الجاهلى ما يعكس لك صورة واضحة عن الحالة الدينية فى بلاد العرب . وقد يكون السبب فى ذلك أن الشعر الدينى — بسبب اعتناق العرب للاسلام — قد حظرت روايته فضاع . ويبدو أن

(١) فجر الإسلام ص ٧١ ويلاحظ أن أمية بن أبى الصلت أحد المتحنفين فى الجاهلية وقد غلب على ظن البعض أنه مسيحى لكثرة تردده على الأديرة .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٠٩ .

العربى لم يكن يهتم بالدين كثيراً[1] » ولكن على الرغم من هذا فقد حفظت لنا نصوص هذا الشعر شيئاً عن المسيحية يعتبر أكثر مما حفظت عن أى دين آخر من أديان الجاهلية ؛ ولعل هذا يرجع إلى أن المسيحية من أكثر الأديان التى سادت الحياة الجاهلية إغراقاً فى الروحانية من ناحية ، وإلى أن سلطتين قويتين عملتا على نشرها والمحافظة عليها من ناحية أخرى ، هاتان السلطتان هما الرومان فى الشمال ، والأحباش فى الجنوب . وقد استطاع الرهبان النصارى بانتشارهم فى الصحراء وعكوفهم على العبادة وانصرافهم عن المادة أن يسترعوا نظر الشعراء الجاهليين أكثر من أى مظهر دينى آخر ، يقول امرؤ القيس :

أَصَاحِ تَرَى بَرْقاً أُرِيكَ وَمِيضَهُ   كَلَمْعِ الْيَدَيْنِ فِى حَبِىٍّ مُكَلَّلِ
يُضِىءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ   أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ الْمُفَتَّلِ[2]

ويقول النابغة الذبيانى :

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ   يَدْعُو الْأَلٰهَ صُورَةٍ مُتَعَبِّدِ
لَرَنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا   وَلَخَالَهُ رَشَداً وَإِنْ لَمْ يَرْشُدِ[3]

وقد أخذها بأكثر ألفاظها أحد شعراء ضَبَّة وهو ربيعة بن مقروم . قال :

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ   فِى رَأْسِ مُشْرِفَةِ الذُّرَى يَتَبَتَّلُ
لَرَنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا   وَلَهَمَّ مِنْ نَامُوسِهِ يَتَنَزَّلُ[4]

وهذه ملاحظات دقيقة وصور واضحة عن حياة رهبان النصارى فى الجاهلية ، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من سياحات وعزلة وانقطاع للعبادة . ولم تكن صور المسيحية فى الشعر الجاهلى تقتصر على المظهر فقط ؛ فإن عقائد المسيحية ومذاهبها أيضاً ظهرت فى الشعر الجاهلى ؛ ففى الأغانى « عن سماك بن حرب قال :

(١) تاريخ العرب محمد مبروك نافع ص ١٩٧ .
(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — هاشم عطية ص ١٢٩ .
(٣) كتاب الزهرة ص ٢٣ .
(٤) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٢٠١ .

قال لى يحي بن متى راوية الأعشى وكان نصرانياً عبادياً وكان معمراً قال : كان الأعشى قدريًّـا وكان لبيد مثبتاً . قال لبيد :

مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ اهْتَـدَى نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلّ

وقال الأعشى :

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَبِالْعَـدْ لِ وَوَلَّى الْمَلَامَـةَ الرَّجُلَا

قلت : فمن أين أخذ الأعشى مذهبـه ؟ قال : من قبل العباديين نصارى الحيرة ، كان يأتيهم يشترى منهم الخمر فلقنوه ذلك[1] » .

ومن بين العباديين هؤلاء نشأ الشاعر الدينى المشهور عدى بن زيد بن حماد ابن أيوب بن إلياس بن مضر بن نزار ، وهو شاعر عربى جاهلى فصيح ، كان نصرانياً على دين أهله ، ولا ترجع شهرته إلى منزلته الشعرية بقدر ما ترجع إلى إكثاره الشعر فى موضوع معين هو الدين ؛ فقد كان قروياً ، وأخذوا عليه أشياء عيبت عليه ، وكان الأصمعى وأبو عبيدة يقولان : عدى بن زيد فى الشعراء بمنزلة سهيل فى النجوم يعارضها ، ولا يجرى مجراها[2] .

ويظهر أن عدياً هذا كان ذا ثقافة دينية واسعة ، ولم تقتصر علاقته بالمسيحية على مجرد اعتناقها ؛ فالجاحظ يقول عنه : كان نصرانياً دياناً وترجماناً وصاحب كتب[3] . وسنرى أن موقفه من النعمان كان موقف الداعية الذى يدعوه إلى الدخول فى المسيحية ، ثم موقف الواعظ المذكر فيما بعد . وهو موقف لا يتخذه من الملوك إلا أصحاب الثقافات الدينية المتمكنون فيها .

ولما تولى النعمان الثالث (٤٩٨ هـ) ملك الحيرة قدم عدى بن زيد ، ونادمه ، وجعله من خاصته ، وكان يصحبه فى رحلات الصيد . وفى إحدى هذه الرحلات نزل النعمان ومعـه عدى بن زيد فى ظل شجرة عظيمة ليلهو ، فقال عدى بن زيد :

---

(١) الأغانى جـ ٨ ص ٨٦ .
(٢) راجع شعراء النصرانية للأب لويس شيخو اليسوعى ص ٤٣٩ .
(٣) الحيوان جـ ٤ ص ١٩٧ .

أتدرى ما تقول هذه الشجرة ؟ قال : لا . قال : تقول :

رُبَّ شَرْبٍ قدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالمَاءِ الزُّلاَلْ
ثُمَّ أَضْحَوْا لَعِبَ الدَّهْرُ بِهِمْ وَكَذَاكَ الدهْرُ حَالاً بَعْدَ حَالْ[(١)] »

وحكى عن النعمان بن المنذر أنه خرج للصيد ومعه عدى بن زيد العابد ، فمر بآرام وهى القبور، فقال عدى : أبيت اللعن أتدرى ماتقول هذه الآرام قال : لا . قال : إنها تقول :

أَيُّهَا الرَّكْبُ الْمُخِبُّـو نَ عَلَى الْأَرْضِ الْمُجِدُّونْ
كَمَا أَنْتُمْ كُنَّا وَكَمَا نَحْنُ تَكُونُونْ[(٢)]

وهكذا تتابعت عظات عدى على النعمان حتى خلع وثنيته ودخل فى النصرانية . ولم تقف هذه العظات بعد ذلك ، بل تتابعت حتى صقلت نفس النعمان ، ووجهتها وجهة تختلف تمام الاختلاف عن وجهتها الأولى . ويظهر أن عدى بن زيد كان نديماً ناجحاً لبقاً مثقفاً عالماً بدخائل النفوس ، فقام بمهمته هـذه بنجاح ؛ فبعد أن تنصر النعمان أخذ عدى فى رياضته على دينه الجديد ، حتى أصبحت نفس النعمان وكأنها ليست نفس ملك ، بل نفس راهب يفضل الرهبنة على التاج والملك .

أشرف النعمان يوماً على الخورنق فأعجبه ملكه فقال : هل أوتى أحد مثل ما أوتيت ؟ فقال له عدى بن زيد : هذا الذى أعجبك شىء لم يزل ولا يزول أم شىء كان لمن قبلك وزال عنه إليك ؟ فقال النعمان : بل شىء كان لمن قبلى وزال عنه وصار إلى ، وسيزول عنى ويصير إلى غيرى . قال عدى : فما أراك عجبت إلا من شىء يسير تقيم فيه قليلا ، وتغيب عنه طويلا ، وتكون غدا بحسابه مرتهنا . قال : فأين المهرب ؟ قال : إما أن تقيم فى ملكك عاملا بطاعة ربك ، وإما أن تضع تاجك ، وتلبس أمساحك ، وتعبد ربك . قال : فإنى مختار . فوضع تاجه ، ولبس

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٠٤ .
(٢) محاضرة الأبرار ج ١ ص ٧٨ .

أمساحه وتهيأ للسياحه ، ولزما العبادة حتى مات النعمان وفيه يقول عدى بن زيد :

وَتَفَكَّرْ رَبَّ الْخَوَرْنَقِ إِذْ أَشْـ ـرَفَ يَوْماً وَلِلْهُدَى تَفْكِيرُ
سَرَّهُ حَالُهُ وَكَثْرَةُ مَا يَمْـ ـلِكُ وَالْبَحْرُ مُعْرِضاً وَالسَّدِيرُ
فَارْعَوَى قَلْبُهُ وَقَالَ فَمَا غِبْـ ـطَةُ حَيٍّ إِلَى الْمَمَاتِ يَصِيرُ
ثُمَّ بَعْدَ الْفَلَاحِ وَالْمُلْكِ وَالنِّعْـ ـمَةِ وَارَتْهُمُوا هُنَاكَ الْقُبُورُ
ثُمَّ صَارُوا كَأَنَّهُمْ وَرَقٌ جَـ ـفَّ فَأَلْوَتْ بِهِ الصَّبَا وَالدَّبُورُ (١)

والقصيدة التى منها هذه الأبيات طويلة ، تدور حول التذكير بملك الماضين من فرس وروم ، وأصحاب القصور الفخمة التى عمروها ولم يدعهم ريب المنون آمنين فيها ؛ فذهبوا جميعاً ؛ ثم يذكر هذه الأبيات المتقدمة وفيها تفكر النعمان وتدبره فى أمر مبدأ ملكه ونهايته ، ومعرفته بسنة الحياة والموت ، وبلوغ الفكرة منه مبلغها ، واهتداؤه بها إلى المهرب الذى يأمن فيه كل خائف ، وهو العمل لما بعد الموت ، وكل هؤلاء الذين ذكرهم فى القصيدة سواء منهم المهتدى والضال أتت عليهم الأيام ، فصاروا كأنهم ورق الخريف تذروه الرياح .

وعامة شعر عدى تدور حول هذه الموضوعات ، وله فى الوعظ والتذكير شعر كثير ؛ فيه من المعانى ما يعد صوراً صادقة للحياة الروحية بين رهبان المسيحية فى العصر الجاهلى ، وهى حياة قريبة الشبه من حياة زهاد المسلمين فى أواخر القرن الأول وما بعده ، وقد كان سفيان بن عيينة يستحسن شعر عدى ابن زيد ويروى له هذه الأبيات :

أَيْنَ أَهْلُ الدِّيَارِ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ ثُمَّ عَادٍ مِنْ بَعْدِهِمْ وَثَمُودُ
بَيْنَمَا هُمْ عَلَى الْأَسِرَّةِ وَالْأَنْمَا طِ أَفْضَتْ إِلَى التُّرَابِ الْخُدُودُ
ثُمَّ لَمْ يَنْقَضِ الْحَدِيثُ وَلَكِنْ بَعْدَ ذَا الْوَعْدُ كُلُّهُ وَالْوَعِيدُ

---

(١) شعراء النصرانية ص ٤٤٢ — ٤٤٣ .

وَأَطِبَّاءُ بَعْــــدَهُمْ لَحِقُوهُمْ ضَلَّ عَنْهُمْ سَعُوطُهُمْ وَاللَّدُودُ
وَصَحِيحٍ أَضْحَى يَعُــودُ مَرِيضاً وَهْوَ أَدْنَى لِلْمَوْتِ مِمَّنْ يَعُودُ[١]

ويفتتح عدى إحدى قصائده بقوله :

لَيْسَ شَيْءٌ عَلَى الْمَنُونِ بِبَاقِ غَــيْرَ وَجْهِ الْمُسَبَّحِ الْخَلَّاقِ[٢]

وله خطرات فى الحكمة تتناول الحياة ، والنفس ، والأيام ، والخير ، والشر ، والدهر وتقلبه ، وغير ذلك من المعانى التى تدور فى الحياة الروحية ، وتعتبر من أسسها ؛ فهو يقول :

أَعَاذِلُ مَا أَدْنَى الرَّشَادَ مِنَ الْفَتَى وَأَبْعَدَهُ مِنْهُ إِذَا لَمْ يُسَدَّدِ[٣]

ويقول فى الاتعاظ بالأيام :

كَفَى زَاجِرًا لِلْمَرْءِ أَيَّامُ دَهْرِهِ تَرُوحُ لَهُ بِالْوَاعِظَاتِ وَتَغْتَدِى[٤]

ويقول فى حفظ النفس والإخوان :

فَنَفْسَكَ فَاحْفَظْهَا عَنِ الْغَىِّ وَالرَّدَى
مَتَى تُغْوِهَا يَغْــوَ الَّذِى بِكَ يَهْتَدِى[٥]

وهى نظرة صادقة فى أثر الصحبة ، ومـدى تأثر المعجبين بأخلاق من يعجبون بهم ، وهو قريب من قول بعض المتصوفة « لقاء الإخوان لقاح » ، وما عللوا به اجتماعهم من أن النظر إلى الصالحين يؤثر فى النفس صلاحاً .

ويقول فى النصيحة :

إِذَا مَا رَأَيْتَ الشَّرَّ يَبْعَثُ أَهْلَهُ وَقَامَ جُنَاةُ الشَّرِّ بِالشَّرِّ فَاقْعُدِ[٦]

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣١٧ .
(٢) شعراء النصرانية — لويس شيخو ص ٤٥٤ .
(٣) نفس المرجع ص ٤٦٥ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) نفس المرجع ص ٤٦٦ .

وهذا مخالف لتقاليد العرب فى الجاهلية من المبادرة إلى الشر ودفعه بشر مثله ، واستجابة لتعاليم المسيحية الداعيــة إلى التسامح والمحبة وإدارة الخد الأيسر لمن لطم الخد الأيمن .

ومن قوله فى الأخلاق :

اجْتَنِبْ أَخْلاَقَ مَنْ لَمْ تَرْضَهُ ... لاَ تَعِبْــــهُ ثُمَّ تَقْفُو فِي الْأَثَرْ[1]

وهكذا أثرت الروحانية المسيحية فى شعر هذا الشاعر ، وصبغته بصبغتها ، فجاء على خلاف شعر الجاهلية ، شعراً روحياً ؛ فيه وعظ ، وتذكير ، ودعوة إلى العمل لما بعد الموت ، واعتراف بالحساب والجزاء ، ووجود إله قادر عالم بسرائر خلقه ، وفيه تناول لأحوال النفس الإنسانية وخصائصها ، وبيان لطرق علاجها وكيفية التخلص من ربقتها وسلطانها ، ممــا سنراه بصورة أوضح وأعم فيما بعد ذلك العصر ، حين تبدأ الحياة الروحية الإسلامية فى الظهور والتطور . وفيه أيضاً حكمة تشتمل على نظرات فى أمور الحياة والناس ، تتسم بالدقة — بعض الشىء — أكثر مما تتسم بها حكمة الشعراء الآخرين .

وشعراء المسيحية فى العصر الجاهلى كثيرون ، وإنما اقتصرت على ذكر عدى ابن زيد منهم لأنه أظهرهم تأثراً بالعناصر الروحية فى شعره . أما غيره فإن الطابع الجاهلى يغلب على الطابع الدينى فى شــعر أكثرهم . وقد ألف لويس شيخو اليسوعى فيهم كتاباً سماه : « شعراء النصرانية » تــكلف فيه عدهم ؛ فأدخل فيهم كثيراً ممن ليسوا منهم .

٣ — الشعراء المتحنفون :

قبيل الإسلام ظهرت فى جزيرة العرب ظاهرة دينية كانت هى وبعض الظواهر الأخرى دلالات واضحة على ما عم سكان الجزيرة من قلق دينى ، وانتظار لدين جديد يأخذ بيــدهم من ظلام الحيرة إلى نور اليقين ، هذه الظاهرة هى تلمس دين

---

(١) شعراء النصرانية — لويس شيخو ص ٤٧١ .

إبراهيم أبى العرب . وقد سمى هؤلاء الباحثون عن دين أبيهم الأول بالمتحنفين ، نسبة إلى الحنيفية وهى دين إبراهيم . وقد كان هؤلاء المتحنفون هم المعبرين عن حيرة الجزيرة العربية فى تلمس الإيمان واليقين ؛ لما طبعوا عليه من دقة حس وشفافية روح .

ولم يكن هؤلاء المتحنفون يسيرون فى تعبدهم ونسكهم على طريقة مرسومة وأنظمة واضحة ، ولكن كل واحد منهم اتخذ لنفسه طريقة خاصة فى التأمل والزهد والأعراض عن الدنيا وما فيها من ملذات وزخرف . وهم فى هذا يشبهون زهاد المسلمين الذين مهدوا لظهور التصوف فى آخر القرن الثانى للهجرة ، وقبل أن تؤسس الطرق الصوفية ، وتنظم ، وتصبح لها قواعد للعبادة والسلوك . ثم إن المتحنفين يشبهون الصوفية من حيث إن كلا منهما يسعى نحو هدف روحى يريد الوصول إليه هو سلوك الطريق الحق فى عبادة الله ، والوصول بذل إلى مرضاته عند المتحنفين ، والاتصال بذاته العلية عند الصوفية . وكما تشابه الفريقان فى الهدف الروحى تشابها فى الوسيلة أيضاً وهى مجاهدة النفس ، والزهد فى الدنيا ، والإعراض عن زينتها وزخرفها ، والتأمل ، والعزلة والسياحة ، وغير ذلك من مظاهر التعبد التى عرفها المتحنفون والصوفية على السواء .

وقد كثر هؤلاء المتحنفون قبيل ظهور الإسلام . وعرف منهم المأمور الحارثى الذى جلس يوماً فى نادى قومه ، فنظر إلى السماء والنجوم ثم فكر طويلا ، وألقى كلمة حث فيها قومه على التدبر ، ودعا إلى الله ، ونبذ عبادة الأوثان . ومنهم أكثم بن صيفى الذى أدرك البعثة ، وأرسل ابنه حبيشاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم ليعرف خبره ، فلما أتاه بخبره جمع بنى تميم ودعاهم إلى الإيمان به ، وإلى أن يكونوا فى هذا الأمر أولا ولا يكونوا فيه آخراً ، فعارضه مالك بن نويرة قائلا : لقد خرف شيخكم ، فقال أكثم : ويل للشجى من الخلى ، والهفى على أمر لم أشهده ولم يسبقنى[1] وكان قد تخلف عن عبادة الأوثان أربعة من قريش هم : ورقة بن نوفل ، وزيد بن عمرو ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ،

---

(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٧٢ — ٧٤ .

وتواطأوا على رفض الوثنية دين آبائهم ، وعلى أن يضربوا فى البلاد ، يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم(١) .

وكان من بين هؤلاء المتحنفين شعراء عبروا عن نزعاتهم الروحية ، وتناولوا مسائل الدين والعقيدة على طريقتهم . فكان شعرهم هذا أكثر تمثيلا للنزعة الفردية الروحانية من شعر عدى بن زيد ؛ لأن عدياً تعبد فى حدود دينه ، وبقدر الخضوع لرسوم الدين وشرائعه يكون عدم الإيغال فى النزعة الشخصية الروحية المتحررة . أما هؤلاء فقد رفضوا كلما عهدوا فى الجزيرة العربية من أديان ، وكان كثير منهم قارئاً مطلعاً على الكتب ، ومن لم يقرأ منهم استطاع أن يحصل ثقافته الدينية من القارئين والمعمرين المجربين أصحاب المعلومات والأخبار . وقد أدتهم نظراتهم فى الأديان وأمورها إلى رفض رسومها وتقاليدها ، وتلمس دين قديم فى حالته الأولى قبل أن ترمى الأيام والناس فيه بالتحريف والخلط . وتلك نزعة لا تكون إلا عند الموهوبين فى الناحيتين العقلية والروحية ؛ ولهذا فإننا لا نستغرب إذا وجدنا تشابهاً كبيراً بين شعر هؤلاء المتحنفين وقواعد الإسلام الذى لم يكن قد ظهر بعد . ولعل هؤلاء الشعراء هم الذين عناهم ابن سلام بقوله : « فكان من الشعراء من يتأله فى جاهليته ويتعفف فى شعره ولا يستهتر بالفواحش(٢) » .

ومن الشعراء المتحنفين زيد بن عمر بن نفيل ، وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، وكان قد رغب عن عبادة الأوثان وطلب الدين ، وكان يقول : « يامعشر قريش : أيرسل الله قطر السماء ، وينبت بقل الأرض ، ويخلق السائمة فترعى فيه ، وتذبحونها لغير الله ؟ » فأخرجه القرشيون من مكة ، وكان أشدهم عليه الخطاب ابن نفيل والد عمر الذى عاتبه على فراق دين آبائه ، ووكل به ابنته صفية ، فقال لها زيد فى ذلك قصيدة مطلعها :

لاَ تَحْسَبِينِى فِى الْهَــــوَا نِ صَفِىُّ مَا دَأْبِى وَدَأْبُهُ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان جـ ١ ص ١٣٨ .
(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ٢٢ .

ثم خرج إلى الشام فقتله النصارى هناك . ومن شعره :

وَأَسْلَمْتُ وَجْهِى لِمَنْ أَسْلَمَتْ لَهُ الْأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْراً ثِقَالَا
دَحَاهَا فَلَمَّا رَآهَا اسْتَوَتْ عَلَى الْمَاءِ أَرْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا
وَأَسْلَمْتُ وَجْهِى لِمَنْ أَسْلَمَتْ لَهُ الْمُزْنُ تَحْمِلُ عَذْباً زُلَالَا
إِذَا هِىَ سِيقَتْ إِلَى بَلْدَةٍ أَطَاعَتْ فَصَبَّتْ عَلَيْهَا سِجَالَا[1]

وهو شعر أشبه ما يكون بآيات بدء الخلق فى القرآن الكريم . ويظهر أن زيدا استمد معلوماته هذه من سفر التكوين ، وهى معلومات كانت واضحة متداولة عند القارئين وطالبى الثقافة الدينية فى العصر الجاهلى .

ومنهم « ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى من قريش ، وهو أحد من اعتزل الأوثان فى الجاهلية ، وقرأ الكتب ، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان ، وكان يكتب اللغة العربية بالحرف العبرانى[2] » وهو صاحب القصة المشهورة فى بدء الوحى ؛ إذ ذهبت إليه خديجة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقصت عليه نبأ نزول الوحى لأول مرة . وعاش ورقة بعد البعثة ، وكان يمر ببلال وهو يعذب ويقول أحد أحد فيقول : أحد أحد يابلال . والله لئن قتلتموه لأتخذنه حنانا . كأنه يقول لأتمسحن به . وقال ورقة بن نوفل فى ذلك :

لَقَدْ نَصَحْتُ لِأَقْوَامٍ وَقُلْتُ لَهُمْ أَنَا النَّذِيرُ فَلَا يَغْرُرْكُمُ أَحَدُ
لَا تَعْبُدُونَ إِلٰهاً غَيْرَ خَالِقِكُمْ فَإِنْ دَعَوْكُمْ فَقُولُوا بَيْنَنَا جَدَدُ
سُبْحَانَ ذِى الْعَرْشِ سُبْحَاناً نَعُوذُ بِهِ وَقَبْلُ قَدْ سَبَّحَ الْجُودِىُّ وَالْجَمَدُ
مُسَخَّرٌ كُلُّ مَا تَحْتَ السَّمَاءِ لَهُ لَا يَنْبَغِى أَنْ يُنَاوِى مُلْكَهُ أَحَدُ

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ — ١٣٩ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٢٧ — ٢٨ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ .

لاَ شَيْءَ مِمَّا تَرَى تَبْقَى بَشَاشَتُهُ ... يَبْقَى الْإِلَٰهُ وَيُودِي الْمَالُ وَالْوَلَدُ
لَمْ تُغْنِ عَنْ هُرْمُزٍ يَوْماً خَزَائِنُهُ ... وَالْخُلْدَ قَدْ حَاوَلَتْ عَادٌ فَمَا خَلَدُوا
وَلاَ سُلَيْمَانُ إِذْ دَانَ الشُّعُوبُ لَهُ ... وَالْجِنُّ وَالْأُنْسُ يَجْرِي بَيْنَهَا الْبَرَدُ (١)

والقصيدة ضعيفة النسج ، سطحية الفكرة ، عادية المعانى والألفاظ . كل مافيها جهر بالنصيحة ، وتسبيح ، ثم عظة تتناول ذكر هرمز وعاد وسليمان وسعة ملكهم وزوال الأيام بهم ، وهى معان مطروقة متداولة حتى بين العامة فى ذلك الوقت . ويبدو أن تفرغ ورقة للإطلاع وقراءة الكتب أضعف الملكة الشعرية فيه ، وجعل شعره يبدو وكأنه من شعر الفقهاء .

ومن الشعراء الحنفاء أبو القيس الراهب . وهو شاعر يكثر القول فى الدين والأدب ، وطابع شعره بصفة عامة الوصايا . ومن وصاياه قوله : —

يَقُولُ أَبُو قَيْسٍ وَأَصْبَحَ غَادِياً ... أَلاَ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ وَصَاتِي فَافْعَلُوا
أُوَصِّيكُمُ بِاللهِ وَالْبِرِّ وَالتُّقَى ... وَأَعْرَاضِكُمْ وَالْبِرُّ بِاللهِ أَوَّلُ
وَإِنْ قَوْمُكُمْ سَادُوا فَلاَ تَحْسُدُنَّهُمْ ... وَإِنْ كُنْتُمُ أَهْلَ السِّيَادَةِ فَاعْدِلُوا (١)

ثم يمضى فى وصاياه الاجتماعية إلى آخر القصيدة . ومن وصاياه الدينية قوله :

سَبِّحُوا اللهَ شَرْقَ كُلِّ صَبَاحٍ ... طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلِّ هِلاَلِ
عَالِمَ السِّرِّ وَالْبَيَانِ لَدَيْنَا ... لَيْسَ مَا قَالَ رَبُّنَا بِضَلاَلِ
وَلَهُ الطَّيْرُ تَسْتَرِيدُ وَتَأْوِي ... فِي وُكُورٍ مِنْ آمِنَاتِ الْجِبَالِ (٢)
وَلَهُ الْوَحْشُ بِالْفَلاَةِ تَرَاهَا ... فِي حِقَافٍ وَفِي ظِلاَلِ الرِّمَالِ
وَلَهُ هَوَّدَتْ يَهُودُ وَدَانَتْ ... كُلُّ عَيْنٍ إِذَا ذَكَرْتَ عُضَالِ

---

(١) الأغانى ج ٣ ص ١٥ .
(٢) شعراء النصرانية بعد الإسلام القسم الأول ص ٨ .

وَلَهُ شَمْسَ النَّصَارَى وَقَامُوا ... كُلَّ عِيدٍ لِرَبِّهِمْ واحْتِفَالِ
وَلَهُ الرَّاهِبُ الْحَبِيسُ تَرَاهُ ... رَهْنَ بُؤْسٍ وَكَانَ نَاعِمَ بَالِ
يَا بَنِى الْأَرْحَامِ لَا تَقْطَعُوهَا ... وَصِلُوهَا قَصِيرَةً مِنْ طِوَالِ[١]

وشعره حسن لاهو بالقوى ولا بالضعيف ، ومعانيه واضحة ، وفكرته يغلب عليها النظر والملاحظة . ومما يسترعى الانتباه فى مقطوعته الأخيرة إشارته إلى أن اليهود والنصارى على سواء ؛ إنما يعبدون إلهاً واحداً هو الذى خلق السموات والأرض وما بينهما كل على طريقته ، فالخلاف إذن بينهما خلاف فى الطريقة لا فى جوهر الموضوع . وسنرى أن هذه الفكرة نفسها ستتسع وتتضح فى الحياة الروحية الإسلامية فيما بعد ، حتى تصبح مذهباً من مذاهب التصوف الإسلامى يعرف باسم « وحدة الأديان » . ولست بهذا أعقد صلة بين الفكرتين فتكون الثانية متطورة عن الأولى ، بل أبين ما بينهما من تشابه على سذاجة فى فكرة الشاعر وعمق فى المذهب الصوفى .

ويعتبر أمية بن أبى الصلت أشعر الشعراء المتحنفين ، وأغزرهم مادة ، وأكثرهم تنوعاً فى موضوعات شعره ، وهو أشعر ثقيف . وقال عنه الكميت إنه أشعر الناس ؛ لأنه قال كما قالوا ، ولم يقولوا مثل ما قال . «وقال أبو عبيدة : ذهب أمية فى شعره بعامة ذكر الآخرة ، وذهب عنترة بعامة ذكر الحرب ، وذهب عمر ابن أبى ربيعة بعامة ذكر الشباب[٢] » . وكان أمية مفطوراً على التدين ، فلقى فى تجارته إلى الشام بعض أهل الدين ، فزهد فى الدنيا ولبس المسوح وتعبد ، وقد ذكر إبراهيم ، وإسماعيل والحنيفية ، ووصف الجنة والنار فى شعره ، وحرم الخمر ، وشك فى الأوثان ، وطمع فى النبوة . وكان العرب ينتظرون نبياً يهديهم ، فكان يرجو أن يكون هو ، فلما ظهر النبى أسقط فى يده وقال : « أنا كنت أرجو أن أكونه ولكنه ما انفك يختلف إلى الديور والكنائس ، يجالس الرهبان

---

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام لويس شيخو القسم الأول ص ٨ — ٩ .

(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى محمد هاشم عطية ص ٣٤٩ وما بعدها ، والأغانى ج ٣ ص ١٨١ .

القسس ، حتى غلب على ظن البعض أنه مسيحى[1] » ولما سمع النبى صلى الله عليه وسلم شعره قال : آمن لسانه ، وكفر قلبه . وكان أمية يناصر المشركين ضد المسلمين ، وقد رثى قتلى بدر ، وعاش حتى سنة ٩ هجرية ، وتأثر فى شعره بكلمات القرآن الكريم وأساليبه بشكل ظاهر .

ويمكن تقسيم شعر أمية قسمين : القسم الأول دينوى حسى ، شارك به فى التيار العام للشعر الجاهلى ، وأصبح واحداً من شعرائه ، وعد به فى شعراء القرى . وهو قسم يجرى فيه على الأسلوب العام للشعر الجاهلى ، مع رقة ولين فى الأسلوب ، نتيجة أسفاره وقراءته واحتكاكه بمختلف العقول والثقافات . وهو فى هذا القسم يمدح ، ويرثى ويلوم ، ويفتخر بمآثره ومآثر قبيلته على عادة سائر الشعراء . والقسم الثانى أخروى روحى ، يتعلق بالدين والحياة الآخرة ، ويمكن أن يقسم كذلك قسمين: أولهما يتناول العقيدة الحنيفية التى تدعو إلى عبادة إله واحد ، خلق الخلق جميعاً ، ورزقهم ، وهو يميتهم ، ثم يحييهم ليحاسبهم بما قدمت أيديهم ، كما تدعو إلى بعض الآداب والأخلاق ، وتتناول ذكر اليوم الآخر وما فيه . وثانيهما قصص وأساطير ، تطول فى بعض الأحيان ، فتبدو القصيدة ولها كل خصائص الشعر القصصى ، وهذا شىء لا نجده شديد الظهور فى الشعر الجاهلى عند غير أمية وهو لهذا يستحق أن يطلق عليه شاعر القصص والأساطير . والقسم الثانى من قسمى شعره رقيق الأسلوب كسابقه ، غير أنه يتسم بشىء من الضعف والركاكة . ويظهر أن دوران هذا القسم حول موضوعات دينية مأثورة لا مجال فيها لظهور الشخصية الفردية — كالقسم الأول — هو الذى جعله أقل من سابقه جودة فى التركيب .

وأثر الاطلاع على الكتب القديمة ظاهر فى القسم الروحى من شعر أمية ؛ فقد كان يأتى بأساطير وأخبار لا يعرفها عامة معاصريه ، حتى قال عنه ابن سلام « وكان أمية كثير العجائب يذكر فى شعره خلق السموات والأرض ، ويذكر الملائكة ،

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء ، وكان قد شام أهل الكتاب[١] »
ولم تكن الموضوعات وحدها هي مظهر التأثر بالمعلومات الدينية السابقة في شعر
أمية ؛ فقد كانت الألفاظ غير العربية والتي لم تسمع قبله مظهراً آخر من مظاهر
هذا التأثر ، ففي الأغاني أنه كان « قد قرأ كتاب الله عز وجل الأول ؛ فكان
يأتي في شعره بأشياء لاتعرفها العرب ، فمنها قوله :

قَمَرٌ وَسَاهُورٌ يُسَلُّ وَيُغْمَدَ

وكان يسمى الله عز وجل في شعره السلطيط فقال :

وَالسَّلْطِيطُ فَوْقَ الْأَرْضِ مُقْتَدِرُ

وسماه في موضع آخر التُّغْرُور ، فقال « وأيده التغرور » . قال ابن قتيبة
وعلماؤها لا يحتجون بشيء من شعره لهذه العلة[١] » وكما كانت الكتب المقدسة
القديمة مصدراً هاماً من مصادر شعر أمية ، كان القرآن الكريم بعد بعثة النبي
صلى الله عليه وسلم كذلك . غير أن هذه الكتب أمدته بالمعلومات ، في حين أمده
القرآن الكريم في كثير من شعره بالألفاظ والتعبيرات . وهكذا كانت الكتب
المقدسة مصادر لشعر أمية الروحي في الشكل والموضوع على السواء .

ومن شعره الذي يذكر فيه الحنيفية ويظهر أنه مما قاله قبل ظهور النبي صلى
الله عليه وسلم :

الْحَمْدُ لِلَّهِ مُمْسَانَا وَمُصْبَحَنَا ... بِالْخَيْرِ صَبَّحَنَا رَبِّي وَمَسَّانَا
رَبُّ الْحَنِيفَةِ لَمْ تَنْفَدْ خَزَائِنُهَا ... مَمْلُوءَةٌ طَبَّقَ الآفَاقَ سُلْطَانَا
أَلَا نَبِيٌّ لَنَا مِنَّا فَيُخْبِرَنَا ... مَا بَعْدَ غَايَتِنَا مِنْ رَأْسِ مَحْيَانَا
بَيْنَا يُرَبِّينَا آبَاؤُنَا هَلَكُوا ... وَبَيْنَمَا نَقْتَنِي الْأَوْلَادَ أَفْنَانَا
وَقَدْ عَلِمْنَا لَوْ أَنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُنَا
أَنْ سَوْفَ تَلْحَقُ أُخْرَانَا بِأُولَانَا[٢] »

---

(١) الأغاني ج ٣ ص ١٨٠ .
(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجي زيدان ج ١ ص ١٣٧ .

وهو شعر قريب المتناول ، سهل الألفاظ والمعانى ، والعظة فى البيتين الأخيرين من هذه القطعة جاءت على نمط العظات الجاهلية سطحية ، تعتمد على التجارب الحسية فى الحياة ، دون تعمق فى الفكرة أو بحث عن العلة . ومن الخطرات الروحية الحسنة فى شعره قوله :

كُلُّ عَيشٍ وَإنْ تَطَاوَلَ يَوْماً مُنْتَهَى أَمْرِهِ إِلَى أَنْ يَزُولاَ

لَيْتَنِي كُنْتُ قَبلَ مَا قَدْ بَدَا لِي فِي رُءُوسِ الْجِبَالِ أَرْعَى الْوُعُولاَ

اجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَيْنَيْكَ وَاحْذَرْ غَوْلَةَ الدَّهْرِ إِنَّ لِلدَّهْرِ غُولاَ(١)

فعلى الرغم من أن معنى البيت الأول من المعانى المطروقة فى الشعر الجاهلى ، فإن تمنى العيش فى رؤوس الجبال والبعد عن الناس وعدم مشاركتهم فى حياتهم والانقطاع إلى الله — وهو معنى البيت الثانى — معنى غير مطروق فى شعر الجاهليين ، وقد أضفت عليه أداة التمنى غلالة مشرقة من سبحات الروحانية . والبيت الثالث وإن كان معناه عادياً فإن صياغته فى صور النصيحة جعلته يبدو وكأنه لواحد من الوعاظ المتعبدين بعد الإسلام .

وأمية يؤمن بالبعث ، واليوم الآخر ، وما فيه من جنة فيها حدائق وعيون وزروع ونخل طلعها هظيم ، ونار فيها سرابيل من قطران ومقامع من حديد ، وهو يؤمن أن نفس الإنسان بعد الموت تصير كما كانت قبل أن تهبط إلى عالم الناس وتحبس فى سجنها المؤقت وهو الجسد ، وأنها بعد مفارقتها جسدها ستذهب إلى ساحة الحساب معها سائق وشهيد لتلقى ما قدمت من عمل :

هُمَا طَرِيقَانِ فَائِزٌ دَخَلَ الْجَنَّـ ـةَ حَفَّتْ بِهِ جَدَائِقُهَا

وفِرْقَةٌ فِي الْجَحِيمِ مَعْ فِرَقِ الشَّيْـ طَانِ يَشْقَى بِهَا مُرَافِقُهَا

وَصَدَّهَا لِلشَّقَاءِ عَنْ طَلَبِ الْجَنَّـ ـةِ دُنْيَا وَاللهِ مَاحِقُهَا

(١) الأغانى ج ٣ ص ١٨٤ .

عَبْـــدٌ دَعَا نَفْسَهُ فَعَاتَبَهَا يَعْلَمُ أَنَّ الْبَصِـيرَ رَامِقُهَـــا
اقْـتَرَبَ الْوَعْدُ وَالْقُلُوبُ إِلَى اللَّهْـوِ وَحُبُّ الْحَيَاةِ سَائِقُهَا
مَا رَغْبَةُ النَّفْسِ فِي الْبَقَاءِ وَأَنْ تَحْيَا قَلِيلاً وَالْمَوْتُ لاَحِقُهَا
أَمَامَهَا قَائِدٌ إِلَيْهِ وَيَحْـــدُو هَا حَثِيثاً إِلَيْهِ سَائِقُهَـــا
قَدْ أَيْقَنَتْ أَنَّهَا تَصِـيرُ كَمَا كَانَ يَرَاهَا بِالْأَمْسِ خَالِقُهَا
وَأَنَّ مَا جَمَّعَتْ وَأَعْجَبَهَا مِنْ عِيشَةٍ مَرَّةً مُفَارِقُهَا(١)

والقصيدة — بالنسبة للعصر الجاهلى — مغرقة فى الروحانية ؛ فهى على اعترافها باليوم الآخر وما فيه من عذاب ونعيم تؤمن بالنفس الإنسانية ووجودها فى عالم الملكوت قبل أن تهبط إلى عالم الأمر . وتلك عقيدة لا تتيسر فى الأجواء المادية ، ولا فى الأجواء قليلة الحظ من الروحانية . وتشهد بعض آيات القرآن الكريم بصحة هذه العقيدة حيث يقول تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى(٢) » وهذه النفس نزاعة إل إشباع رغباتها من ملذات الدنيا . وهذا الإشباع يفتح عليها باباً عظيماً من أبواب الشر ، فلا بد إذن من صدها عنه ، واللوم والمعاتبة واعتقاد أن الله تعالى مطلع على كل عمل يأتيه الإنسان من أقوى الوسائل وأنجعها فى كف النفس عن هواها ، وصدها عن مواطن التهلكة :

عَبْـــدٌ دَعَا نَفْسَهُ فَعَاتَبَهَا يَعْـــلَمُ أَنَّ الْبَصِيرَ رَامِقُهَا

وليس هناك من فرق بين هذا الأسلوب التعبدى الذى دعا إليه أمية فى هذه القصيدة وأساليب الصوفية المسلمين فيما بعد إلا فى الدرجة ؛ إذ كان الصوفية أكثر مبالغة فى هذا الأسلوب ، أما الأساس عندهم وعند أمية فواحد .

ولم تخل القصيدة من عظة بالغة بالموت ونزوله ، وعدم القدرة على الفرار منه . قال ابن عبد ربه : « وأحكم بيت قالته العرب فى وصف الموت بيت أمية بن أبى الصلت حيث يقول :

---

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٧٤ — ٣٧٥ . (٢) الأعراف آية ١٧٢ .

يُوشِكُ مَنْ فَرَّ مِنْ مَنِيَّتِهِ   فِي بَعْضِ غِرَّاتِهِ يُوَافِقُهَا
مَنْ لَمْ يَمُتْ عَبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا   لِلْمَوْتِ كَأْسٌ وَالْمَرْءُ ذَائِقُهَا(١)

وفكرة أمية عن السموات العلا وما فوقها لا تختلف كثيراً عن الفكرة الإسلامية ؛ فالعرش وحملته وتوزيع الاختصاص بين كبار الملائكة كل ذلك يذكره أمية فى شعره .

وله قصيدة يصف بها الله وملائكته مطلعها :

لَكَ الْحَمْدُ وَالنَّعْمَاءُ وَالْمُلْكُ رَبَّنَا   فَلَا شَيْءَ أَعْلَا مِنْكَ مَجْداً وَأَمْجَدُ

وبعد أن يصف العزة الإلهية ومجلسها يصف الملائكة بقوله :

مَلَائِكَةٌ أَقْدَامُهُمْ تَحْتَ عَرْشِهِ   بِكَفَّيْهِ لَوْلَا اللهُ كَلُّوا وَأَبْلَدُوا
قِيَامٌ عَلَى الْأَقْدَامِ عَانِينَ تَحْتَهُ   فَرَائِصُهُمْ مِنْ شِدَّةِ الْخَوْفِ تُرْعَدُ
وَسِبْطٌ صُفُوفٌ يَنْظُرُونَ قَضَاءَهُ   يُصِيخُونَ بِالْأَسْمَاعِ لِلْوَحْيِ رُكَّدُ
أَمِينٌ لِوَحْيِ الْقُدْسِ جِبْرِيلُ فِيهِمُ   وَمِيكَالُ ذُو الرُّوحِ الْقَوِيُّ الْمُسَدَّدُ
وَحُرَّاسُ أَبْوَابِ السَّمَوَاتِ دُونَهُمْ   قِيَامٌ عَلَيْهَا بِالْمَقَالِيدِ رُصَّدُ(٢)

ومن موضوعات شعر أمية القصص والأساطير ؛ فهو يذكر فى شعره قصة سفينة نوح ، وأن الحمامة دلت أهل السفينة على اليابسة فأعطوها الطوق فلزم جيدها ، ويذكر قصة إبراهيم ونذره ولده لله تعالى وما كان من حديث الذبح ، ويذكر كذلك قصة مريم ونزول الروح القدس إليها ونفخه فى جيب درعها ، ويذكر كذلك قصة خراب سدوم وهى مدينة لوط ، ويقول فى قصيدته هذه :

كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّـ   ـهِ إِلَّا دِينَ الْحَنِيفَةِ زُورُ

ويذكر من الأساطير قنزعة الهدهد ، والديك ، والغراب ، وغير ذلك .

---

(١) العقد الفريد جـ ٣ ص ١٨٧ .
(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان جـ ١ ص ١٤٧ .

وهو فى قصصه الذى أنشأه بعد ظهور الإسلام ينسج على منوال القرآن الكريم، ويحتذيه فى سرده، ومعانيه، وأفكاره، وأساليبه، وألفاظه. قال :

وَسِيقَ الْمُجْرِمُونَ وَهُمْ عُرَاةٌ … إِلَى ذَاتِ الْمَقَامِعِ وَالنِّكَالِ
فَنَادَوْا وَيْلَنَا وَيْلاً طَوِيلاً … وَعَجُّوا فِى سَلاَسِلِهَا الطِّوَالِ
فَلَيْسُوا مَيِّتِينَ فَيَسْتَرِيحُوا … وَكُلُّهُمُ بِحَرِّ النَّارِ صَالِ
وَحَلَّ الْمُتَّقُونَ بِدَارِ صِدْقٍ … وَعَيْشٍ نَاعِمٍ تَحْتَ الظِّلاَلِ
لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَمَا تَمَنَّوْا … مِنَ الْأَفْرَاحِ فِيهَا وَالْكَمَالِ[1]

فالذى يظهر أن أمية نظم هذه الأبيات وقد استحضر فى ذاكرته الآيات الكريمة « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا[2] »، « ولهم مقامع من حديد[3] »، « ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه[4] »، « ثم لا يموت فيها ولا يحيى[5] »، « فى مقعد صدق عند مليك مقتدر[6] »، « لهم فيها مايشتهون خالدين[7] »، « لايحزنهم الفزع الأكبر[8] ». فكل هذه الآيات نزلت قبل السنة التاسعة للهجرة وهى السنة التى مات فيها أمية؛ لأنها جميعاً مكية إلا قوله تعالى « ولهم مقامع من حديد » فمدنية.

والأبيات الآتية لم يتأثر فيها بفكرة القرآن عن اليوم الآخر ومعانيه التى صوره بها فقط، بل اقتبس كثيراً من ألفاظ القرآن قال :

وَيَوْمَ مَوْعِدُهُمْ أَنْ يُحْشَرُوا زُمَراً … يَوْمَ التَّغَابُنِ إِذْ لاَ يَنْفَعُ الْحَذَرُ

---

(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٣٦١.
(٢) الزمر ٧١.
(٣) الحج ٢١.
(٤) الحاقة ٣٢.
(٥) الأعلى ١٣.
(٦) القمر ٥٥.
(٨) الفرقان ١٦.
(٨) الأنبياء ١٠٣.

مُسْتَوْثِقِينَ مَعَ الدَّاعِي كَأَنَّهُمُ ... رَجْلُ الْجَرَادِ زَفَتْهُ الرِّيحُ تَنْتَشِرُ
وأُبْرِزُوا بِصَعِيدٍ مُسْتَوٍ جُرُزٍ ... وأُنْزِلَ الْعَرْشُ وَالْمِيزَانُ وَالزُّبُرُ
وحُوسِبُوا بِالَّذِي لَمْ يُحْصِهِ أَحَدٌ ... مِنْهُمْ وفِي مِثْلِ ذَاكَ الْيَوْمِ مُعْتَبَرُ
فَمِنْهُمْ فَرِحٌ رَاضٍ بِعِيشَتِهِ ... وآخَرُونَ عَصَوْا مَأْوَاهُمُ سَقَرُ
يَقُولُ خُزَّانُهَا مَا كَانَ عِنْدَكُمُ ... أَلَمْ يَكُنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ نُذُرُ
قَالُوا بَلَى فَأَطَعْنَا سَادَةً بَطِرُوا ... وغَرَّنَا طُولُ هَذَا الْعَيْشِ وَالْعُمُرُ
قَالَ أَمْكُثُوا فِي عَذَابِ اللهِ مَا لَكُمُ ... إِلاَّ السَّلاَسِلُ وَالْأَغْلاَلُ وَالسُّعُرُ[1]

والألفاظ القرآنية فى هذه الأبيات مأخوذة من الآيات الكريمة « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا[2] » ، « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن[3] » ، « يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين إلى الداع[4] » ، « وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزا[5] » ، « أحصاه الله ونسوه[6] » ، « قال لهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا[7] » ، « قالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا[8] » .

أما الأبيات الآتية فإنها مأخوذة من سورة مريم معنى وألفاظاً وقافية وهى :

عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهِ ... يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَالْكَلامَ الْخَفِيَّا
يَوْمَ نَأْتِيهِ وهْوَ رَبٌّ رَحِيمٌ ... إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيَّا

---

(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٣٦١ .
(٢) الزمر ٧١ .
(٣) التغابن ٩ .
(٤) القمر ٧و٨ .
(٥) الكهف ٨ .
(٦) المجادلة ٦ .
(٧) الملك ٨و٩ .
(٨) الأحزاب ٦٧ .

يَوْمَ نَأْتِيهِ مِثْلَ مَا قَالَ فَرْدًا لَمْ يَذَرْ فِيهِ رَاشِدًا وغَوِيًّا
أَسَعِيدٌ سَعَادَةً أَنَا أَرْجُو أَمْ مُهَانٌ بِمَا كَسَبْتُ شَقِيًّا
رَبِّ إِنْ تَعْفُ فَالْمُعَافَاةُ ظَنِّي أَوْ تُعَاقِبْ فَلَمْ تُعَاقِبْ بَرِيًّا
رَبِّ كُلًّا حَتَّمْتَهُ دَاخِلَ النَّا رِ كِتَابًا حَتَّمْتَهُ مَقْضِيًّا[1]

كانت حياة المتحنفين فى العصر الجاهلى أدخل فى باب الروحانية الفردية من أية حياة أخرى ؛ فقد كانوا يأخذون أنفسهم بالرياضات والمجاهدات وألوان التهذيب والزهد فى الحياة والحرمان من متعها وزينتها . وكان هذا المجهود العملى يقوم على اعتقاد بوجود إله خالق قادر رازق ، أرسل لهادية خلقه رسلا ، وسيبعث الناس للحساب فى يوم آخر لتجزى كل نفس مما كسبت . ولم يكن أمية بن أبى الصلت إلا واحداً من هؤلاء المتحنفين ، لايمتاز عنهم إلا بإطلاع على الكتب القديمة التى كانت مصدراً لقصصه . ولكن الذى جعل أمية أحقهم بالذكر هنا هو أنه استطاع أن يصوغ حياته الروحية شعراً يتناول عقيدته وآراءه ومعلوماته ، فى أسلوب إذا نقصته القوة والجزالة لم تنقصه القدرة على السرد وتقديم المعلومات الغزيرة . ولهذا يمكن أن يعتبر أمية أكبر شاعر روحى عرفه العصر الجاهلى .

---

(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٣٦٢ .

تعقيب

يتبين لنا من هذا الفصل أن النزعات الروحية فى الشعر الجاهلى تمثلت فى مظاهر ثلاثة : شعر الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة ، وشعر المتدينين ، وشعر المتحنفين .

وقد كان شعر الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة أقل هذه الألوان حظاً من الروحانية ؛ لأنه كان يعبر عن نظرات ساذجة فى الحياة والموت والأخلاق ؛ وقد تقدم أن هذه النظرات تناولت ما كان يقع تحت الحس دون أن تحاول الغوص على الحقائق ، أو الوصول إلى العلل الأولى للأشياء .

أما المتدينون فقد كانوا أوفر حظاً من الروحانية من الشعراء الحكماء ؛ لأن معلوماتهم عن الموت وما بعده كانت أوفر وأوضح مما كان يعرفه الحكماء من غير المتدينين . وقد تقدم أن المسيحية هى المثل الواضح لمظهر الروحانية الدينية فى الشعر الجاهلى ؛ لغلبة العنصر الروحى فى تعاليمها من ناحية ، ولغزارة ما خلف شعراؤها من مادة شعرية من ناحية ثانية . وكان عدى بن زيد العبادى أظهر الشعراء المسيحيين ، وأصدقهم تمثيلا للمظهر الروحى الدينى فى الشعر الجاهلى ، وأغزرهم مادة فى هذا الميدان .

وعلى الرغم من أن اليهودية ديانة كتابية مؤمنة باليوم الآخر وما فيه ؛ ومن أن اليهود كان فيهم شعراء عرفوا فى العصر الجاهلى ، فإنها لم تنافس المسيحية فى الشعر المتصل بالدين ؛ لأن شعراء اليهودية لم يهتموا بالتعبير عن الأغراض الدينية ، رغم مشاركتهم فى النشاط الشعرى العام فى العصر الجاهلى .

وأدخل هذه المظاهر الثلاثة فى الروحانية شعر المتحنفين ؛ لأنه يمثل الروحانية الحرة غير المقيدة بالتعاليم ، ولذلك كانت حياة المتحنفين الروحية مليئة بالعامل الشخصى ، وكانت صور المجاهدات والرياضات التى أخذوا بها أنفسهم تشبه إلى

حد كبير حياة طوائف الصوفية الذين شهدهم القرن الثالث الهجرى فيما بعد . وقد جاء شعرهم ممثلا لهذه الحياة ومصوراً إياها ؛ فكان أكثر ألوان الشعر الجاهلى روحانية ؛ لأنه لم يقم على تصوير رأى دينى مأثور ؛ بل قام على الرياضة الشخصية والنزوع إلى الحق المطلق . وكان أمية بن أبى الصلت الشاعر المتحنف أغزر هؤلاء مادة ، وأكثرهم افتنانا وتنوعاً فى الموضوعات ؛ ولذلك يمكن أن يعتبر أكثر الشعراء الجاهليين عامة حظاً من الروحانية فى شعره .

الفصل الثانى

شعر التدين فى القرن الأول

جاء الإسلام والشعر يحتل أرقى منزلة بين فنون الأدب العربى ، والعرب يتخذونه سجل حياتهم ، وأداة تفاخرهم ، وديوان معارفهم ، وكان كما يقول عمر ابن الخطاب : « علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه[1] » . وكان الشاعر من أهم الشخصيات فى المجتمع باعتباره من أكثر أفراد هذا المجتمع ثقافة ، وأوسعهم عقلاً وأرقاهم مهمة . كان الشاعر للقبيلة بمثابة الكتاب والصحيفة والإذاعة للدولة فى الوقت الحاضر ، بلسانه تنطق ، وبشعره يسير ذكرها ، وتنتشر فى الآفاق مآثرها . وكان من أيام التهنئة بين القبائل العربية ذلك اليوم الذى ينبغ بين ديارها شاعر يذكرها ويدفع عنها . ومن مظاهر احترام الشعر وأهميته عند العرب نظرهم فيه نقداً واختياراً ، تجلى فى تعليق بعض القصائد التى امتازت بالتفوق والسبق على سواها ، وجعلهم لإنشاده مواسم يلتقى فيها الشعراء لإنشاد الشعر فى الأسواق .

وقد قامت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الطعن فى دين قريش ، وتسفيه أحلامهم ، والعيب عليهم فى عدم التحرر العقلى ومحاولة النظر فيما خلق الله من شىء والاعتبار بما بث فى الكون من آيات ، والزراية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد تنطوى على الشر ، وتبذر بذور الفرقة والإفساد . وبالجملة كانت الدعوة الإسلامية تحاول التغيير فى كثير من آساس الحياة العربية الجاهلية . وكان طبيعياً أن يهب القرشيون للدفاع عن عقائدهم وتراثهم الذى توارثوه عن آبائهم، وأن يحموا تقاليدهم وأخلاقهم من هذا الطاعن عليها والزارى بها ، ولم يتركوا

---

(١) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٠٣ .

فى ذلك وسيلة إلا اتخذوها ، ولا طريقاً إلا سلـكوه . وكان الشعر من أمضى الأسلحة التى شهروها ضد الإسلام وصاحب الدعوة إليه ؛ فانبرى شعراء قريش يخوضون فى الإسلام ورسوله طعناً وهجاء ، وما هو إلا أن يلقى الشاعر منهم بالأبيات عن لسانه حتى تتجاوب بها الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها ؛ لما لقريش من نفوذ دينى بين العرب ، ولما أصابته الدعوة الإسلامية منذ ظهورها من شهرة عند سكان الجزيرة أجمعين .

وكان طبيعياً أن يهتم الرسول صلوات الله عليه بهذا الشعر الذى يقال طعناً عليه وعلى دينه الذى يبشر به ، معرفة منه بما لهذه الأداة من أثر ونفوذ بين العرب ، وأن يعمل على إحباط مايحاوله المشركون من نشر الدعايات المغرضة ضد الإسلام عن طريق الشعر . وكان من وسائله فى ذلك طعنه علىهؤلاء الشعراء ، ومهاجمتهم، والتقليل من أهميتهم ، وعرضهم على ميزان غير الميزان الذى كانوا يعرضون عليه قبل ذلك ، وهو ميزان الدين الجديد الذى يدعو إلى التحاب والتواصل والعمل على بث المودة بين الناس ، ويحرم الخوض فى أعراضهم ، ولا يجعل مجال القول ميداناً مباحاً لـكل راكض ، بل يحاول تنظيمه وتقويمه وإباحته فى حدود مارسم من تشريعات وآداب . وطبيعى أن تـكون النتيجة ضد هؤلاء الشعراء ؛ فيتبين أنهم غاوون ضالون ، يهرفون بمايرد على خواطرهم ، دون محاولة خزن ألسنتهم ، أو جعلها وراء عقولهم ؛ إذ يستجيبون بشعرهم لدواعى لا هى بالخيرة ، ولا هى بالمتورعة « والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون ما لا يفعلون[١] » .

وكان من أساليب المشركين فى دعايتهم ضد الإسلام قولهم إن النبى صلى الله عليه وسلم شاعر ، أى أنه يتخيل فيقول كما يتخيل الشعراء ويقولون ، وأن ما يقوله ليس وحياً ، وإنما هو من تصورات الشعراء وخواطرهم . وقد رد القرآن عليهم دعاواهم هذه فى قوله « وما هو بقول شاعر[٢] » ، وقوله عن الرسول صلى

---

(١) الشعراء آيات ٢٢٤ و ٢٢٥ و ٢٢٦ .

(٢) الحاقة آية ٤١ .

الله عليه وسلم « وما علمناه الشعر وما ينبغى له(١) » أى أن النبى صلوات الله عليه لم يسبق له قول الشعر ، وليس من شأنه وهو رسول يبلغ رسالات ربه أن يقول شعراً ؛ لأنه يبلغ حقائق توزن بالعقل والشعر إنفعالات توزن بالعاطفة . ولأن مهمة الشاعر كما كانت مفهومة عند هؤلاء مهمة لاتنفق ومقام النبوة التى يعتبر الصدق والأمانة والدعوة للخير والحق من أهم دعائمها .

وقد كان لهذه الآيات الكريمة أثرها فى فهم المسلمين ماهية الشعر وشخصية الشاعر ؛ فبعد أن كان الشاعر فى الجاهلية ذلك المدافع عن قبيلته بالحق والباطل ، الناصر لها ظالمة أو مظلومة ، المفتخر بمآثر يعددها لها بالصدق والكذب ، وهو ذلك المادح إذا رضى ، الهاجى إذا سخط ، لايجرى فى ذلك على حق ، ولا يقيس بمقاييس الأخلاق ، وإنما هى نفسه ترضى فتحيل السىء حسناً ، وتسخط فتقلب المادح مقادح ، بعد أن كانت تلك هى ماهية الشاعر ، وحقيقة الشعر ، أصبح المفهوم فى ذهن المسلمين مختلفاً إلى حد كبير عن المفهوم فى ذهن المشركين الذين ظلوا على أفكارهم الجاهلية ، وأصبح شعراء المسلمين أولئك « الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ماظلموا(٢) » أى أن الإسلام جعل الشعر يجرى فى نطاق تعاليم الدين ، وعلى هدى آدابه ، وفى رعاية مثله الخلقية ، بعد أن كان منطلقاً ، حراً لايحده عرف ، ولا يقيده دين . وهو بذلك قد غير مفهوم الشعر الذى كان معروفاً له ، ووضع له مفهوماً جديداً يتفق فى بعض الوجوه ويختلف فى أكثرها عن المفهوم الذى كان له .

وكان طبيعياً أن يسود المفهوم الإسلامى للشعر بين المسلمين ، وأن يظل المفهوم الجاهلى على سيادته بين المشركين ، وأن يصطرع المفهومان كما اصطرعت العقيدتان ، وأن يرتبط مصير كل مفهوم منهما بعقيدته ؛ فينتصر إذا انتصرت ، وينهزم إذا انهزمت . وكان من مظاهر هذا الصراع توعد الرسول صلى الله عليه وسلم المهاجين للاسلام من شعراء المشركين ؛ فقد توعد كعب بن زهير ولم يعف

(١) يس آية ٦٩ .
(٢) الشعراء آية ٢٢٧ .

عنه إلا بعد أن جاءه بقصيدته مسلماً تائباً « وقد كان أوعد رجالا بمكة ممن كان يهجوه ويؤذيه فقتلهم . يعنى ابن خطل وابن ضبابه وأن من بقى من شعراء قريش كابن الزبعرى وهبيرة بن أبى وهب قد هربوا فى كل وجه[١] » وهو فى نفس الوقت يدعو حسان بن ثابت إلى قول الشعر ، ويشجعه على ذلك بتأييد روح القدس إياه ، وإثابته على شعره ، وحسن الاستماع إليه إذا أنشد . وقد روى عن عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم بنى لحسان بن ثابت فى المسجد منبراً ينشد عليه الشعر[٢] » .

وكل هذا يدل على أن الإسلام لم يحارب الشعر ؛ وإنما حاول أن يغير من مفهومه الذى كان له فى الجاهلية . وإلا فكيف يحارب الرسول صلوات الله عليه الشعر وهو القائل : « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين[٣] » ويتخذ من الشعر سلاحاً من أسلحة دعوته ، كان له كبير الأثر فى الزود عنها وحمايتها وانتشارها . بل قد صرح صلوات الله عليه بما يفيد أن الإسلام لا يحارب الشعر ؛ وإنما يغير من مفهومه ؛ فقد روى « أنه قال : إنما الشعر كلام مؤلف ؛ فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه . وقد قال عليه الصلاة والسلام : إنما الشعر كلام ؛ فمن الكلام خبيث وطيب[٤] » وهذا يفسر لنا ماورد عنه صلى الله عليه وسلم من نصوص يبدو فى ظاهرها التناقض من مثل قوله « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً[٥] » وقوله : « إن من البيان لسحراً وإن الشعر لحكما[٦] ، وقيل لحكمة » . فالنص الأول ينصرف إلى الشعر ذى المفهوم الجاهلى ، فى حين ينصرف النص الثانى إلى الشعر ذى المفهوم الإسلامى . ويشبه ذلك ما روى أن عمر لقى حسانا « وهو ينشد شعراً فى مسجد

---

(١) العمدة جـ ١ ص ٧ .
(٢) نفس المرجع ص ٩ .
(٣) نفس المرجع ص ١١ .
(٤) نفس المرجع ص ٩ .
(٥) نفس المرجع ص ١٢ .
(٦) نفس المرجع ص ٩ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال له : أرغاء كرغاء البكر[١] » بينما يكتب إلى أبي موسى الأشعرى قائلا : « مر من قبلك بتعلم الشعر فإنه يدل على معالى الأخلاق ، وصواب الرأى ، ومعرفة الأنساب[٢] » .

ولكن خطأ وقع فى الفهم العام لهذه المحاولة ، محاولة الإسلام تبديل مفهوم الشعر؛ فقد فسرت على أنها كراهية للشعر ومحاربة له ، وكان لذلك أثره فى انصراف الناس عن الشعر ، وازدرائهم إياه ، واعتباره لغواً يتنزه عنه سمع المؤمن المتورع . ولكن المتازين من المسلمين الذين فهموا المحاولة على حقيقتها لم يألوا جهداً فى تعديل هذا الفهم المخطئ « يروى عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنها قالت : مرّ الزبير بن العوام رضى الله عنه بمجلس لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وحسان ينشدهم وهم غير آذنين لما يسمعون من شعره ، فقال : مالى أراكم غير آذنين لما تسمعون من شعر ابن الفريعة ؟ لقد كان ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحسن استماعه ، ويجزل عليه ثوابه ، ولا يشتغل عنه إذا أنشده[٣] » ، « وقيل لسعيد بن المسيب أن قوماً بالعراق يكرهون الشعر . فقال: نسكوا نسكاً أعجمياً[٤] » ومن أمثلة هذا الفهم ما روى من أنه « قيل للربيع بن خثيم ألا تتمثل ببيت شعر؟ فقد كان أصحابك يتمثلون . قال : ما من شىء يتمثل به إلا كتب ، وأنا أكره أن أقرأ فى إمامى بيت شعر يوم القيامة[٥] » ، وما روى من أن رجلا قال « لابن سيرين وهو قائم يستقبل القبلة يريد أن يكبر : أتوضأ من الشعر ؟ فانصرف بوجهه إليه فقال :

أَلَا أَصْبَحَتْ عِرْسُ ٱلْفَرَزْدَقِ ناشزاً وَلَوْ رَضِيَتْ رُمْحَ أُسْتِهِ لَا سْتَقَرَّتِ

ثم كبر[٦] » ومن هنا عمرت كتب الأدب بآراء الفقهاء والمتعبدين فى إباحة

---

(١) العمدة ج١ ص ١٠ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) العمدة ج١ ص ١١ .
(٤) العمدة ج١ ص ١١ .
(٥) حلية الأولياء ج ٢ ص ١١٣ .
(٦) الأغانى ج ١٩ ص ١٥ .

الشعر وقوله ، تصحيحاً لفهم المحاولة الإسلامية من خطأ لازمها فى بدء ظهورها ، واستمر معها فى أذهان المتزمتين من المتعبدين والزهاد .

والشعر الجاهلى ديوان الحياة العربية قبل الإسلام، استطاعت أبياته أن تحتفظ بكثير من خصائصها ، وأن تنقل صوراً صادقة لما كانت تجيش به هـذه الحياة من عادات وتقاليد وأخلاق وعقائد وآراء ومذاهب ونظم . وهذه أشياء لم يقرها الإسلام جملة ، بل ألغى بعضها ، وتناول بعضها الآخر بالتعديل والتهذيب ، وأبقى بعضاً قليلا على ما كان عليه . وكان لا بد أن يصطدم الإسلام بهـذا الشعر الذى حمل الصور الجاهلية التى لم يقرها ، وأن يتناول الإسلام بالهجوم والنـكير لا هذه الصور فقط بل والشعر الذى حملها أيضاً(١) .

ولأمر ما كان القرآن وهو معجزة الإسلام البيانية نثراً ولم يـكن شعراً . وهو نثر فى الذروة العليا من البلاغة ، وعلى الرغم من أن الجودة إذا توافرت فى النثر والشعر بدرجة واحدة فأن الشعر يفضل النثر لما له من مزايا خاصة — كما يقول ابن رشيق — فأن القرآن تحدى العرب جميعاً شعراء وغير شعراء ، ولم يستطع هؤلاء أن يقاربوا القرآن لا بنثر ولا بشعر ، وقد كان لهذا الإعجاز أثره الواضح على الشعر ؛ فقد أخذ البلغاء ينسجون على منوال القرآن فى الأساليب النثرية ، فى حين فتر الشعراء وانصرف كثير منهـم عن الشعر اكتفاء بالقرآن كما فعل لبيد ؛ إذ لم يجدوا وسيلة إلى الاحتذاء ، ولا طريقاً إلى التقليد كما يفعل الناثرون . ومن هنا كان رقى النثر فى صدر الإسلام ، وركود ريح الشعر(٢) . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فأن رقى الشعر فى العصر الجاهلى جعله ينضج وتصبح له تقاليد خاصة لم يكن من السهل عليه أن يتخلص منها بعد ظهور الإسلام؛ فقد «كان ماضى الشعر يلتف من حوله كالحلقة التى يوشك أن يلتحم طرفاها ، وكان تطوره لا يعدو

(١) راجع تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان جـ ١ ١٩٣ .

(٢) تاريخ الأدب العربى فى صدر الاسلام والعصر الأموى — للسباعى بيومى ص ٢١١ الطبعة الثانية بمطبعة العلوم سنة ١٩٣٥ ، وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان جـ ١ ص ١٩٥ — ١٩٦ .

هذه الفرجة الصغيرة بين الطرفين[١] » فى حين كان النثر غير مقيد بمثل هـذه التقاليد ؛ لأن تخلفه فى الجاهلية لم يتح له أن يصبح ذا تقاليد خاصة فلما جاء الإسلام كان النثر أكثر تحرراً من الشعر ، فسهل عليه أن يحقق أغراض الحياة الجديدة ، وأن ينطلق معها فى الأجواء الجديدة التى جاست خلالها ، وأن يتحمل كل ما كان يدور فيها من معان وأفـكار .

وحتى رواية الشعر الجاهلى فى صدر الإسلام أصابها ما أصاب الإبداع من ركود؛ لأن كثيراً من هذا الشعر لا يتفق وروح الحياة الجديدة من ناحية ، ولأن المسلمين فى ذلك الوقت لم تـكن حياتهم المتنقلة المتغيرة المقاتلة المتحركة لتجد الفرصة لاستقرار الرواية ولبثة الإنشاد وشحذ الذاكرة ، وهو شىء لخصه ابن سلام فى قوله : « فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهيت عن الشعر وروايته[٢] » . وقد استأثر حفظ القرآن ودراسته بما كان يجده المسلمون من اللحظات القليلة التى يخلون فيها إلى أنفسهم ، وينفضون عنهم فيها غبار المعارك .

لقد كان صدر الإسلام عصر انتقال من الحياة الجاهلية إلى الحياة الإسلامية . ومن شأن عصور الانتقال هذه عـدم الاستقرار ، وعدم تـكامل الظواهر الجديدة وإن وجدت مقدماتها فى صورة غير متـكاملة ، وهـكذا كان شأن الشعر ؛ فقد أصابه الركود فى هذا العصر ؛ لأن تقاليده القديمة لم ترض عنها الحياة الجديدة؛ ولأن الوقت لم يسعفه بعد ليضع لنفسه تقاليد جديدة . ومن هنا جاء ما قيل من الشعر فى هذه الفترة أضعف مما قاله نفس الشعراء من شعر فى العصر الجاهلى . وقد أطلق على شعراء هذه الفترة اسم المخضرمين ، وأبى ابن سلام فى كتابه « طبقات الشعراء » إلا أن يقرنهم إلى الجاهليين . لقد كانت الفترة ما بين ظهور الإسلام وانتهاء حكم الخلفاء الراشدين بالنسبة للشعر فترة انبهار بالحياة الجديدة ، وحيرة فيها ، ودهشة لها ، وهى فى نفس الوقت بمثابة استجماع القوة للتهيؤ للوثبة التالية التى وثبها الشعر فى عهد بنى أمية .

---

(١) المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول — شكرى فيصل ص ٣٥٢ .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٧ .

اجتمعت هذه العوامل وعملت عملها فى ركود الشعر العربى فى مطلع القرن الهجرى الأول . ولكن الشاعرية المتأصلة فى الروح العربية أبت إلا أن تعبر عن نفسها فى صورة من الصور ، وقد أرادت — ليكون تعبيرها عن نفسها ناجحاً — أن تستجيب للظروف الجديدة فظهرت تلك الشاعرية فى شعر الفتوح ، وتمجيد البطولة ، وذكر البلاء فى الحرب ، والأشادة بالإسلام ، ومايتصل بذلك من مدح للرسول صلوات الله عليه والمهاجرين والأنصار .

وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد من بنى تميم ، وطلبوا أن يفاخروه ، فتقدم شاعرهم الزبرقان بن بدر فقال :

نَحْنُ الْـكِرَامُ فَمَا حَىٌّ يُعَادِلُنَا ... مِنَّا الْمُلُوكُ وَفِينَا تُنْصَبُ الْبِيَعُ

فلما فرغ أمر الرسول حسان بالرد عليه ، فارتجل قصيدة جاء فيها :

إِنَّ الذَّوَائِبَ مِنْ فِهْرٍ وَإِخْوَتِهِمْ ... قَدْ بَيَّنُوا سُنَّةً لِلنَّاسِ تُتَّبَعُ
يَرْضَى بِهَا كُلُّ مَنْ كَانَتْ سَرِيرَتُهُ ... تَقْوَى الْأَلَهِ وَبِالْأَمْرِ الَّذِى شَرَعُوا
قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمُ ... أَوْحَاوَلُوا النَّفْعَ فِى أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا (١)

والنزعة الإسلامية ظاهرة فى القصيدة ، فهى فى جوهرها فخر لامدح ، والفخر غرض قديم من أغراض الشعر العربى كثر القول فيه فى الجاهلية ، ولكن هذا الفخر إسلامى لا جاهلى ؛ بمعنى أن أثر الإسلام فيه واضح كل الوضوح ، فبينما يفخر الزبرقان بأنه أرفع العرب حياً ، يفخر حسان بالمسلمين الذين هو واحد منهم بأنهم شرعوا للناس طريقاً إلى الخير ، وصلاح الدين والدنيا ، وأنهم شجعان يخشى بأسهم ، وترجى صداقتهم ، وأنهم محافظون على عهودهم وولائهم ، وأنهم أولوا أحلام ، وهم لذلك بعيدون عن الجهل ولو استثارهم مستثير ، وأنهم أعطوا قيادهم للرسول الذى جاء بالهدى ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، وهم لايتأخرون فى نصرهم إياه ، وما زالت بهم طاعتهم للرسول حتى انقاد لهم غيرهم ؛ فلم يغرهم

(١) ديوان حسان ص ١١٩ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ تصحيح محمد شكرى المكى .

النصر ، وهؤلاء هم الذين يستحقون أن يوصفوا بأنهم أفضل الأحياء . وقد كان حسان بن ثابت أبرز شعراء هذه الفترة ، وأكثرهم تمثيلا لخصائصها فى شعره ، فقد تولى شرح وجهة نظر الإسلام والدفاع عنها ضد من كان يهاجمها من المشركين وشعرائهم ، فمدح ، وهجا ، ورثى ، وافتخر ، ووصف ، وتوعد داخل دائرة المفهوم الجديد للشعر فى صدر الإسلام ؛ ولذلك استحق أن يلقب بحق شاعر الرسول[١] .

ومن أروع قصائده الإسلامية قوله يتوعد قريشاً بنصرة قومه رسول الله صلى الله عليه وسلم على مشركيهم :

عَدِمْنَا خَيْلَنَا إِنْ لَمْ تَرَوْهَا ... تُثِيرُ النَّقْعَ مَوْعِدُهَا كُدَاءُ
يُنَازِعْنَ الْأَسِنَّةَ مُصْغِيَاتٍ ... عَلَى أَكْتَافِهَا الْأَسَلُ الظِّمَاءُ
فَإِمَّا تُعْرِضُوا عَنَّا اعْتَمَرْنَا ... وَكَانَ الْفَتْحُ وَانْكَشَفَ الْغِطَاءُ
وَإِلَّا فَاصْبِرُوا لِجِلَادِ يَوْمٍ ... يُعِينُ اللهُ فِيهِ مَنْ يَشَاءُ[٢]

والقصيدة إسلامية الموضوع والمظهر ؛ فالشاعر يفتخر بقوة المسلمين ، وينذر بهم عدوهم ، ويمدح رسول صلى الله عليه وسلم ، ويجيب أبا سفيان الذى هجاه ، وهذه الإجابة إنما كانت ابتغاء مرضاة الله ؛ فهو لم يمدحه طمعاً فى الجزاء كما يفعل الشعراء الآخرون الذين يقولون غير الحق ، وإنما هو يمدح صادقاً ويدخر جزاءه على مديحه ودفاعه عند الله .

ولمدح الرسول صلوات الله عليه أهمية خاصة فى هذا الموضع وتلك الأهمية ترجع إلى سببين :

أولهما كثرتها فى هذه الفترة كثرة ملحوظة ؛ لأنها كانت من أهم أسس ذلك

---

(١) « شاعر الرسول » عنوان لبحث ممتع كتبه عن حسان بن ثابت الأستاذ محمد خلف الله فى كتابه دراسات فى الأدب الإسلامى من ص ٢٩ الى ص ٥٩ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م .

(٢) ديوان حسان ص ٨ — ٩ .

الشعر الذى قام على الدفاع عن الإسلام ونصرته والدعوة له ودفع أذى أعدائه عنه ؛ فإن كل ذلك مما يحققه مدح صاحب الدعوة ، وبيان فضله ، وتفصيل الخير الذى أتى على يديه .

وثانيهما أن هذه المدائح كان لها تطور بعيد المدى فى القرون التالية فى ظل التصوف الإسلامى ؛ فإن الرسول عليه السلام مدح بعد وفاته كما مدح فى حياته ، وكانت المدائح تتضمن فى كل عصر آراء قائليها فى رسول الإسلام ، ومن هنا اتخذت المدائح النبوية أشكالا مختلفة على مر العصور ، حتى انتهى بها الأمر إلى الارتكاز على مذهب من مذاهب التصوف هو « النور المحمدى » الذى نادى به الحلاج ، على الرغم من أن بداية الفن لم تكن تختلف عن سائر المدائح الأخرى فى الأدب العربى فيما عدا الصفة الدينية التى امتاز الرسول صلوات الله عليه بها عن سائر الممدوحين ، وهى صفة ظهر أثرها فى مدائح بعض شعراء صدر الإسلام دون بعض :

فممن مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم النابغة الجعدى ، فقد قال من قصيدة طويلة تبلغ مائتى بيت :

أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ إِذْ جاءَ بِالْهُدَى ... وَيَتْلُو كِتاباً كالْمَجَرَّةِ نَيِّرَا

أُقِيمُ عَلَى التَّقْوَى وَأَرْضَى بِفِعْلِهاَ ... وَكُنْتُ مِنَ النَّارِ الْمَخُوفَةِ أَحْذَرَا

وقد افتخر فيها حتى بلغ قوله :

بَلَغْنَا السَّماءَ مَجْدُنَا وَسَنَاؤُنَا ... وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرَا

فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : فأين المظهر يا أبا ليلى ؟ قال . الجنة فقال : إن شاء الله[1] .

وممن مدح الرسول صلوات الله عليه الأعشى ، وقد صرفته قريش عن لقائه وامتداحه ، ومن قصيدته التى مدحه بها قوله لناقته :

---

(١) تاريخ الأدب العربى فى صدر الإسلام والعصر الأموى — للسباعى بيومى ص ٢٠٧ الطبعة الثانية بمطبعة العلوم سنة ١٩٣٥ م .

مَتَى مَا تُنَاخِي عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ ... تُرَاحِي وَتَلْقَيْ مِنْ فَوَاضِلِهِ نَدَى
نَبِيٌّ يَرَى مَا لاَ يَرَوْنَ وَذِكْرُهُ ... أَغَارَ لَعَمْرِي فِي الْبِلاَدِ وَأَنْجَدَا(١)

ولعل أشهر مداح الرسول فى هذا العصر كعب بن زهير ؛ فقد سارت قصيدته مسير الشمس ، حتى ضرب بها المثل فى الشهرة فقيل « أشهر من بانت سعاد » ، والأبيات التى تعنينى من هذه القصيدة أكثر من غيرها قوله :

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ أَوْعَدَنِي ... وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ مَأْمُولُ
مَهْلاً هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْـ ... ـقُرْآنِ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلُ

وقوله فى مدح المهاجرين :

فِي فِتْيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ ... بِبَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُولُوا
زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلاَ كُشُفٌ ... عِنْدَ اللِّقَاءِ وَلاَ مِيلٌ مَعَازِيلُ
لاَ يَقَعُ الطَّعْنُ إِلاَّ فِي نُحُورِهِمُ
لَيْسَ لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ(٢)

ومن هذه النماذج نرى أن المدائح النبوية كثرة ملحوظة ، وأن الشعراء لم يكونوا ينزعون فيها نزعة واحدة ، بل اختلفت فى ذلك مشاربهم ، ونظروا إلى الموضوع من زوايا مختلفة ؛ فالأعشى يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يمدح أى عظيم فى قومه ، ويسير فى مدحته على الطريقة الجاهلية المألوفة ، فيمدح بالمآثر، والأخلاق ، وذيوع الذكر ، وبعد الصيت ، والقوة ، والنفوذ فى عشيرته إلى غير ذلك من المعانى التى درج الشعراء على ترديدها فى مدائحهم؛ فالرسول عنده يكنى بابن هاشم ، ولعله يقصد كرم هاشم الذى هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف ، وأن الرسول

---

(١) الادب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — هاشم عطية ص ٢٣٥ .
(٢) تاريخ الادب العربى فى صدر الإسلام والعصر الاموى — للسباعى بيومى ص ٢٠٦ – ٢٠٧ .

عليه السلام قد ورث هذا الكرم عن جده ، وهو لهذا يعد ناقته بالراحة على بابه ابن هاشم ، ولقاء الفواضل والندى . وحتى حين تحوم به الصدفة حول معنى دينى هو قوله « نبى يرى ما لا يرون » لا يلح على المعنى ، ولا يحاول توضيحه ولا شرحه ، بل يعقب عليه بما يخرجه إلى المألوف من المعانى التقليدية فى المدح ؛ فيقول « وذكره أغار لعمرى فى البلاد وأنجدا » . وهكذا يغترف الأعشى مدحته فى رسول الله صلى الله عليه وسلم من البحر الذى طالما اغترف منه سائر الشعراء الجاهليين ، ولعل مما يؤيد هذا التفسير انصرافه عن لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن عرضت عليه قريش مالا بدل ما كان يتوقع أن ينال من منائح الرسول ، فكأن المال والجوائز كانت الدافع الرئيسى للشاعر من مدحته ، دون أن يكون له فى ذلك غرض دينى .

ولا يكاد كعب بن زهير فى مدحته المشهورة يختلف كثيراً عن الأعشى ؛ فقد كان كعب يهاجم رسول الله والمسلمين ويهجوهم ، وقد أهدر الرسول دمه فأختفى وهرب فى كل وجه ، ولما وجد أن الرسول لا بد لاحقه أتاه راهبا لا راغبا بناء على إشارة من أخيه بجير ، وقد أنشده هذه القصيدة وإيمانه لم يمتزج بأجزاء نفسه بعد ، فجاءت القصيدة جاهلية فى معانيها وروحها ، لا تختلف كثيرا عن مدحة الأعشى إلا فى شىء من الضعف يجعلها دون مدحة الأعشى درجة من الناحية الفنية .

والمعانى الدينية فى « بانت سعاد » قليلة[1] ، والشاعر يتناولها تناولا سطحيا لا عمق فيه ، ومن أبرز هذه المعانى قوله :

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ أَوْعَدَنِى ... وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ ٱللهِ مَأْمُولُ

مَهْلاً هَدَاكَ الَّذِى أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْـ ... ـقُرْآنِ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلُ

فهو يعلم أنه يمدح رسول الله لا عظيما كسائر العظماء الذين يقصدون بالمدح ، ويعلم أن الله قد آتى رسوله قرآنا ، وكل ما فى هذا القرآن عند كعب مواعيظ وتفصيل ، وهذا فهم إنسان لم يعلم عن الإسلام وكتابه ورسوله إلا ما كانت الألسنة تتناقله فى البيئات العربية ، وكل لسان منها يضفى شيئا من عقيدته ورأيه على الأنباء التى ذاعت

(١) سلسلة الروائع (كعب بن زهير) ص ل — لا .

عن الإسلام ورسوله . وهذا المعنى الذى أتى به كعب أشبه مايكون بمعنى الأعشى : « نبى يرى مالا يرون » ؛ فكلاهما يمدح نبياً ويذكر له خاصة من خواص الأنبياء ، وقد كانت هذه الخاصة علم الغيب عند الأعشى ، والكتاب المنزل عند كعب .

ويذكر كعب فى مدحه المهاجرين حادث الهجرة ، وهو حادث له خطره فى الإسلام ، وقد أدرك المسلمون قديماً وحديثاً ما كان للهجرة من أثر بالغ فى حياة الإسلام والمسلمين . ولكن كعبا يتناول هذا المعنى لا من وجهة النظر الدينية بل من وجهة النظر التى ألفها فى الجاهلية ، فهؤلاء الذين هاجروا من مكة إلى المدينة بناء على أمر الرسول عليه السلام قوم شجعان ، فما هم أنكاس ولا كشف عند اللقاء ولا ميل معازيل ، ويمضى بعد ذلك فى إضفاء أوصاف الشجاعة عليهم كما يضفى هذه الأوصاف على حى من أحياء العرب أصاب نصرا فى غارة من غاراته ، دون أن يشير إلى الدافع الذى دفعهم إلى الهجرة والخروج عن الديار والأموال ، مما يدل على أن المعنى الدينى لم يكن يشغل باله كثيرا . ولعل مما يؤيد ذلك عدم إشارته إلى الأنصار الذين يحبون من هاجر إليهم ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وكان فضلهم على الإسلام لايقل عن فضل المهاجرين .

وقد أصابت قصيدة كعب هذه من الشهرة أكثر مما نالت أية قصيدة أخرى قيلت فى مدح الرسول صلوات الله عليه ، اللهم إلا بردة البوصيرى فيما بعد ، على الرغم من أن قصيدة كعب لا تتناول المعانى الدينية كثيراً . فإلى أى سبب يمكن أن ترد هذه الشهرة ؟ هل لقصة تنكر كعب ، وما فيها من طرافة نصيب فى هذه الشهرة ؟ أم لقصة البردة التى خلعها الرسول عليه السلام على كعب وحرص معاوية بعد ذلك على اقتنائها ، وتوارثها الخلفاء من بعده ؟ يبدو أن كلتا القصتين ساهمت فى شهرة القصيدة ، وإن كانت قصة البردة كانت أظهر أثراً فى ذلك ، بدليل تسمية البوصيرى مدحته « بالبردة » إشارة إلى بردة الرسول عليه السلام التى منحها كعبا .

أما النابغة الجعدى وحسان فيتناولان مدح الرسول من زاوية غير الزاوية التى يتناوله منها الأعشى وكعب . يتناولان الناحية الدينية ؛ فالرسول — فى مدحة

النابغة — جاء بالهدى ليخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام ، جاء وفى يده معجزة خالدة ، هى كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فعلى من خشى عذاب النار يوم القيامة أن يتبع رسول الله ، ويتقى الله تأدباً بأدب هذا الكتاب .

أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ إِذْ جَاءَ بِالْهُدَى وَيَتْلُو كِتَاباً كَالمَجَرَّةِ نَيِّرا
أُقِيمُ عَلَى التَّقْوَى وَأَرْضَى بِفِعْلِهَا وَكُنْتُ مِنَ النَّارِ الْمَخُوفَةِ أَحْذَرَا

وحسان فى قصيدته التى رد بها على وفد تميم يمدح المسلمين بأنهم :

أَعْطَوْا نَبِيَّ الْهُدَى وَالْبِرِّ طَاعَتَهُمْ فَمَا وَنَا نَصْرُهُمْ عَنْهُ وَلاَ نَزَعُوا

وهو معنى إسلامى ، والنبى عليه السلام عند حسان معروف المهمة ، واضح الرسالة ، محدد المنزلة ، لا كما كان فى ذهن الأعشى أو كعب .

ويجيب حسان فى قصيدة أخرى أبا سفيان الذى هجا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائلا :

هَجَوْتَ مُحَمَّداً فَأَجَبْتُ عَنْهُ وَعِنْدَ اللهِ فِى ذَاكَ الْجَزَاءُ
أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفْءٍ فَشَرُّكُمَا لِخَيْرِكُمَا الْفِدَاءُ

فالشاعر يجيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويدفع عنه أذى خصومه ، قاصداً رضا الله تعالى عنه . وشخصية الرسول كما يصورها الإسلام واضحة فى ذهن الشاعر ؛ فالرسول خير خلق الله كلهم ، وتلك قضية مسلمة لا تقبل النقاش ، وهو لذلك يبهم الخير والشر فى البيت الثانى إستناداً إلى هذه المسلمة ، والصفات التى يصف بها الشاعر رسول الله عليه السلام صفات ذات طابع دينى على غير النمط الذى سار عليه الأعشى وكعب ، فالرسول بر ، حنيف ، وهو أمين الله على وحيه ، وفى بعهده ووعده . واستنادا إلى ما تقدم تكون نصرة الرسول عملا دينياً مجيداً ينتظر الإنسان أجره عليه من الله ، ولا يستوى فى العقل من يهجو رسول الله ومن يمدحه ، وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ ورغبة فى زيادة

الأجر عند الله يجعل الشاعر أباه وجده وعرضه جنة دون عرض النبي صلى الله عليه وسلم ، يدفع عنه بها أذى هؤلاء المارقين ، ويقيه ألسنتهم[١] .

ولم تكن المدائح النبوية هي الغرض الغالب على الشعر الإسلامي في صدر القرن الأول ، بل جل هذا الشعر يدور حول الغزو في حياة الرسول والفتح أيام الخلفاء الراشدين. والمدائح النبوية إنما ترجع أهميتها هنا إلى قيمتها الروحية من ناحية، وإلى صورتها التي تطورت إليها فيما بعد منذ عصر الحلاج من ناحية أخرى ، وهي صورة صوفية خالصة .

ولم تكن المدائح النبوية — أيضاً — هي الفن الوحيد ذا القيمة الروحية في صدر الإسلام ؛ فقد كان الشعر الإسلامي بصفة عامة ذا قيمة روحية لا تنكر ، « تلك القيمة التي جاءته من أنه كان الأطار الذي انسكبت فيه صور الفكرة الإسلامية ، وكان كذلك المادة التي عبرت عن جوهرها الفكري ، ومنازعها الوجدانية ومسالكها الخيرة ، فإذا ذكر الأدب في الدور الإسلامي الأدبي ذكر معه كل هذه القيم الرفيعة التي مثلت للناس به ، عرضت لهم بألفاظه ، وصورت لهم بأساليبه ، وسيقت في مسالكه الفنية المعجزة[٢] »

كانت الفترة التي أعقبت ظهور الإسلام حتى انتهاء حكم الخلفاء الراشدين فترة ركود بالنسبة للشعر العربي كما تقدم ، ولكنها كانت في نفس الوقت فترة تكيف مع البيئة الجديدة التي وجد الشعر نفسه فيها . وقد استطاع الشعر أن يصلح من أوتار قيثارته ، ويهيئها لتعزف لحناً جديداً يغاير الألحان الجاهلية ، ويتمشى مع روح العصر ، ويتفق وروح الدين الجديد ، فجاء الشعر في هذه الفترة — على ما فيه من ضعف — إسلامي الموضوع والشكل .

وإذا كان الشعراء من المشركين ظلوا ينسجون على المنوال الجاهلي ، ويتبعون

(١) تسمى القصيدة التي منها البيتان المتقدمان قصيدة الفتح وكان لها في نفس الرسول عليه السلام منزلة سامية وكثيرا ما صفح عن غلطات حسان من أجل هذه القصيدة وكذلك فعلت عائشة وابن عباس (انظر دراسات في الادب الإسلامي محمد خلف الله ص ٥٣ — ٥٤ ط لجنة التأليف سنة ١٩٤٧ م)

(٢) المجتمعات الإسلامية في القرن الاول — شكري فيصل ص ٣٢٢ .

الطريقة الجاهلية ، ويتقلدون تقاليدها ، فإن هؤلاء لم يمتد بهم الزمن إلى ما بعد فتح مكة ؛ فمنذ ذلك التاريخ خلا الجو للشعر الإسلامى ، ولم يزاحمه ما كان يقرض هؤلاء الشعراء من شعر جاهلى ، وبذلك انتهى ما بين المفهوم الإسلامى للشعر وبين المفهوم الجاهلى من صراع بدأ منذ اللحظة الأولى التى نزل فيها الوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأول آية من آيات الكتاب الكريم ؛ فمن هذه اللحظة بدأ الأدب العربى « طوراً جديداً ، وشققت له الدعوة الإسلامية مدارجه الجديدة ، واستمر هو فى هذه المدارج فى الجزيرة وفيما حول الجزيرة حتى أضحى بعد جزءاً من الحياة الإسلامية فى كثير من الأقطار ، وعلى نحو مقارب لما كان للغة العربية — حين اتسق ما بينها وبين الدين من صلات ، واستوثق ما بينهما من علائق — كان الأدب كذلك يؤكد صلته بالدين ، ويحاول ألا يباعد ما بينه وبينه[1] » .

ولكن دور يقظة الشعر الذى بدأ بحكم الأمويين لم يستمر بالشعر فى الطريق الذى رسمه له الإسلام فى الفترة السابقة ، فسوف نرى أن عوامل جديدة ساعدت على نهضة الشعر العربى من ركوده ؛ فسارت به بعد توقف ، ولكن فى غير الطريق الإسلامى الأول . فقد استعاد الشعر تقاليده الجاهلية مستعيناً بها على النهوض ، واستعان بماضيه على حاضره ، ذلك الماضى الذى كان وثيق الصلة به لدرجة جعلت من المتعذر عليه أن ينهض دون أن يضع فى حسابه ذلك الماضى الزاهر الذى كان له فى الجاهلية . ولكن المفهوم الإسلامى للشعر ذلك المفهوم الذى اضطلع بمهمة التعبير عن الحياة الإسلامية الجديدة لم يكن من السهل أن يختفى ؛ لأن الحياة الدينية لم تزل قائمة . ولم يكن من شأن الشعر الأموى الذى أقام نهضته على أساس تقاليد الشعر الجاهلى أن يقوم بمهمة التعبير عن الحياة الدينية الإسلامية . ومن هنا ظل المفهوم الإسلامى للشعر هو أداة التعبير عن هذه الحياة الدينية ، فردد أصداءها ، ووضع صورها ، وكان أن أخذت الحياة الدينية منذ عصر الأمويين فى الانعزال عن الحياة العامة بعد أن كانت طابع المجتمعات الإسلامية كلها ، وأخذ المقبلون على العبادة فى هذا الدور فى التميز عن بقية الجماعة الإسلامية ، والظهور بأسماء خاصة

---

(١) المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول — شكرى فيصل ص٣١٧ .

تميزهم عن غيرهم ، فاستجاب الشعر ذو المفهوم الإسلامى لهذا التخصص والانعزال ؛ فأخذ فى التميز عن الشعر الأموى والظهور بشخصية مستقلة عن هذا الشعر . ولأول مرة فى تاريخ الشعر العربى نرى فناً مستقلا يقوم على التعبير عن الحياة الروحية هو « شعر التدين » الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول . ويمكن أن يفصل هذا الكلام المجمل فيما يلى :

باستقرار الحكم فى البيت الأموى بدأت فترة جديدة بالنسبة للشعر العربى ، فقد جدت عليه عوامل ساعدت على نهضته وتحركه بعد فترة الركود التى عاناها منذ ظهور الإسلام .

ففى هذه الفترة كان العرب قد استولوا على الامبراطورية الفارسية ، وفتحوا أطيب مستعمرات الدولة الرومانية الشرقية ، وأسسوا لهم مراكزاً فى الشام والعراق ومصر ، اتخذوها مناطق استقرار ، ونقط ارتكاز ينطلقون منها إلى ما وراءها غازين فاتحين ، وفى هذه البيئات الجديدة شهد العرب ما لم يشهدوا فى الجزيرة العربية ؛ فتعددت أمامهم المرئيات ، واختلفت الأجواء ، وكثرت الخيرات ، واحتكوا بالسكان الاصليين لهذه المستعمرات . وهؤلاء كان لهم عقول، وطرق فى التفكير ، ومدنيات قديمة يعيشون فى تأثيرها ، وعلوم ومعارف لم يكن للعرب عهد بها ، وقد أقبل هؤلاء على تعلم اللغة العربية ودراسة آدابها ؛ لأنها لغة الفاتحين من ناحية ، ولأنها لغة الدين الجديد الذى أخذ فى الانتشار بينهم من ناحية أخرى ، وقد ساعد ذلك على إدخال لون جديد من التفكير والطبع فى الأدب العربى ، مما كان له أثره الواضح فى دور يقظة الشعر فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى .

استقر العرب فى مراكزهم الجديدة ، وكونوا فيها أرستقراطية حربية ، وتركوا امتهان الأعمال لسكان المستعمرات الأصليين[1] . وكانت الحروب وسعة الخيرات فى الدولة ترفع من مستوى الفرد الاقتصادى ؛ فاجتمع لهم الفراغ والجدة . وقد

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ٢٠٩ .

مكن ذلك لهم أن يطمئنوا إلى عيشهم ، وأن يرجعوا بذاكرتهم إلى ماضيهم القريب ، وأن تتحرك النزعة الفنية فيهم محاولة التعبير عن نفسها . وقد وجدت هذه النزعة أن ماضيها أحفل بالتعبير الفنى من حاضرها ، فاستعانت بهذا الماضى فى بعث الحاضر ؛ فكان أن انتفض الشعر العربى انتفاضة البعث ، واختلج اختلاجة النشاط ، ولكن على أساس الماضى البعيد ، لا الحاضر القريب ؛ فإن الحاضر لم يكن من القوة والثراء وتميز المعالم الفنية بالقدر الذى يجعله صالحاً لأن يتخذ أساساً متيناً لبناء الشعر الشامخ الذى شيد له فى العصر الأموى .

لقد كان من أسباب ركود ريح الشعر فى صدر الإسلام تلك الحيرة التى أصابته بمحاولة الإسلام تغيير الحياة الجاهلية ، وإقامة حياة أخرى مكانها تختلف عنها كثيراً ، وبخروج العرب عن جزيرتهم إلى أقاليم تختلف عنها فى كثير من شئون الحياة ومعالم الطبيعة . ولكن هذه الحيرة كان لابد لها أن تنتهى بانتهاء فترة معينة يعقبها الإلف والاطمئنان إلى الجديد . وقد جاء هذا الإلف وذلك الاطمئنان عقب استقرار الأمر للأمويين ؛ فبدأ الشعر العربى فى استرداد صوابه واستئناف سيره من جديد[١] .

كانت هذه العوامل وغيرها من شأنها أن تنهض بالشعر العربى فى عهد الأمويين ، وهذا ما كان . ولكن هذه النهضة لم تكن استمراراً بالشعر الإسلامى فى طريقه الذى رسمته له الحياة الإسلامية ، بل كانت استئنافاً لتقاليد الشعر فى الجاهلية ونسجا على منوالها وقد عين هذا الاتجاه لنهضة الشعر العربى فى هذه الفترة عوامل أهمها :

١ — لم ينس العرب حياتهم الجاهلية جملة ؛ فإن كثيراً من أسس هذه الحياة ظل كامناً فى نفوسهم ، وكان يتربص الفرصة للظهور . وقد سنحت له هذه الفرصة بعد ضعف الوازع الدينى فى النفوس منذ فتنة عثمان . فمن ذلك مثلا العصبية القبلية التى كانت من أبرز مظاهر الحياة العربية فى الجاهلية ، اختفت هذه العصبية بظهور الإسلام الذى جعل من العرب إخواناً ، وألف بين قلوبهم ، ولكنهم

(١) المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول ص ٣٨١ .

لم ينسوا مطلقاً أنهم كانوا يمتشقون الحسام تلبية لنداء هذه العصبية . وقد ظهر وضوح فكرة القبيلة فى ذهن العرب فى حروبهم التى خاضوها فى الفتوح الإسلامية وتخطيط الأمصار الجديدة ؛ فقد كانت الكتيبة تتكون من أبناء قبيلة أو قبيلتين بمعنى أن أبناء القبيلة يقاتلون منضمين متجاورين . وفى سكنى الأمصار الجديدة كان لكل قبيلة خطة تسكنها ؛ تتلاصق فيها ديارها ، ويجتمع أبناؤها[1] . وقد ساعد ذلك على بعث الماضى واجترارہ من جديد ، بما كان يجيش به من عادات وما كان يعمر به من شعر .

ولقد ساعدت سياسة معاوية على إحياء العصبيات الجاهلية من مرقدها ، لأنه كان يرى استقرار ملكه وثبات عرشه ثمرة من ثمرات الخلافات بين القبائل العربية . وقد نجح فى ذلك نجاحاً ظاهراً ، فكان أن عادت الخلافات بين القبائل العربية جزعة ، وكان الشاعر والسيف عدتى هذه الخلافات ، والأداتين العاملتين فيها[2] .

٢ — وقد كانت سياسة الأمويين عربية أكثر منها إسلامية . ولعل مما ساعد على صبغها بهذه الصبغة اضطهاد الأمويين أهل البيت المنافسين لهم فى طلب الخلافة ، وأهل البيت أصحاب منزلة دينية لاتنكر ، والموالى بوجه خاص يحترمون هذه المنزلة ويقدسونها ، فكان لابد للأمويين إذن من أن يأخذوا بمبدأ التفريق العنصرى بين العرب والموالى ، حتى يكون العرب جنداً لهم يحمون ملكهم ، وحتى لاتظهر أحقية أهل البيت بالخلافة إذا هم ساروا على الأسس الدينية الخالصة فى طلبها . وقد ساعد هذا الأسلوب العربى فى الحكم على ظهور الشخصية العربية وتميزها عن بقية الشخصيات التى تتكون منها الأمة الإسلامية . واستتبع هذا أن يتذكر العرب مآثرهم ويتغنوا بماضيهم ، وأن يستعيدوا صورة هذا الماضى فى أذهانهم . وقد كان الشعر من أقوى وسائلهم فى استحضار صورة الماضى ، لأنه ديوانهم وعلمهم الذى لم يكن لهم علم أصح منه ، فكان لذلك أثره فى نهضة الشعر الأموى وقيامه على أسس قوية من الماضى الجاهلى الزاهر .

---

(١) المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول ص ١٠٢ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .

٣ — ولقد كان ازدهار الشعر فى الجاهلية وتخلفه فى الإسلام سبباً ثالثاً فى اتجاه الشعر الأموى إلى الجاهلية واستيحاء شعرها فى نهضته الجديدة ، إذ لم يكن الشعر الإسلامى من العراقة والرسوخ والقوة بحيث يمكن أن تقوم عليه أسس نهضة شعرية ، فى حياة تكثر فيها الصور التى لاتتفق مع روح الدين ، ولا مع المفهوم الذى وضعه الإسلام للشعر ؛ فإن العصبية القبلية ، والهجاء المقذع ، والمدح المفرط ، والغزل الإباحى ، والدعوة لشرب الخمر ، صور جدت على الحياة الإسلامية فى العصر الأموى ، وهى أغراض كثر القول فيها قبل الإسلام ، فلما جاء الإسلام لم يكن لهـا من الشعر الإسلامى نصيب . وكان من الطبيعى أن يقوم الشعر فى العصر الأموى بمهمة التعبير عن هذه الأغراض لأنها صور من حياة العصر ، وإذا أراد هذا الشعر أن يستمد القوة من غيره فى نهضته فمن الطبيعى أن يستوحى شعراً وجدت فيه هذه الأغراض ، وصورت فيه هذه الصور ، وقد كان هـذا الشعر هو الشعر الجاهلى ، لا الشعر الإسلامى . فلم يكن المظهر الجاهلى الذى بدأ على الشعر الأموى بدعا من الأمر ؛ لأنه كان تعبيراً عن الحياة الاجتماعية التى سادت فى ظل الحكم الأموى .

ومنذ بدء الخلافات الداخلية فى الدولة الإسلامية أخذ المحافظون على دينهم فى الانسحاب من خضم الحياة ، والعكوف على العبادة ، حتى بدأ عليهم التميز عن الجماعة الإسلامية فى النصف الثانى من القرن الأول ، وقد كان تميز هذه الفئة ظاهرة من ظاهرات المجتمع الإسلامى ، وخليق بالأدب الحى الذى أخـذ فى التفتح والقوة فى عهد الأمويين أن يتناولها بالتقييد والتصوير والتعبير ، وقد قام على تصوير هذه الحياة فن من فنون الشعر جدّ بعد أن لم يكن كما جدت هذه الظاهرة بعد أن لم تكن ، ذلك هو « شعر التدين » الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى ، والذى ارتبط مصيره بمصير الحياة الروحية فى الإسلام منذ هذا التاريخ ، فبقدر تميز الحياة الروحية وانعزالها عن المجتمع الإسلامى العام كان تميز هذا الفن الشعرى وانعزاله عن الشعر العربى العام من ناحية الموضوع .

وكما حققت هـذه الحياة الروحية الصورة التى رسمها الإسلام وحاولت أن

تطبقها فى محيطها قدر المستطاع حقق هـذا الفن الشعرى المفهوم الإسلامى للشعر وحاول قدر المستطاع تطبيقة فى محيطه . وليس معنى هذا أن هذا الفن الشعرى يستمد وجوده من الشعر الإسلامى الذى ساد فى الفترة الأولى من القرن الأول ، بل هو فن جديد كل الجدة (١) ، لأنه يقوم على تصوير حياة جديدة كل الجدة ؛ فإن الحياة الروحية التى بدأت فى التميز والاستقلال فى النصف الثانى من القرن الأول لم تكن استمراراً للحياة التى طبقها الإسلام فى صدر القرن ، بل كانت تطبيقاً جديداً لتعاليم الإسلام فى الحياة .

وقد كان يقوم على تصوير هذه الحياة فن أدبى آخر هو النثر الدينى الذى كان ، يتمثل فى قصص القصاص ، ووعظ الوعاظ ، وحكمة المتعبدين ، فجاء الشعر الدينى استجابة لهذا الفن النثرى ، وهو لذلك يمثل يقظة الشعر فى العصر الأموى ، تلك اليقظة التى تناولت بالتعبير والتصوير كل ما كان يظهر فى الحياة إذ ذاك ، بما فى ذلك العواطف والتأملات الدينية التى كان يقوم على تصويرها النثر الحر الطليق لا الشعر المقيد بالأوزان والقوافى . فظهور الشعر الدينى إذن مظهر من مظاهر اليقظة الشعرية فى العصر الأموى ، وهو يمثل انتصاراً من انتصارات الشعر العربى ، واكتسابه ميداناً جديداً كان النثر قد سبقه إليه .

وقد وجدت البذور الأولى للشعر الدينى فى تلك الخطوات التى كانت تجرى على ألسنة أولئك المعتبرين بأمور الحياة والموت حين تعرض لذلك مناسبة تبعث على الاعتبار وتستدعى التذكير .

---

(١) كان هذا الفن الشعرى الجديد « شعر التدين » من نتاج النزعة السلبية فى الحياة والتى ظهرت فى النصف الثانى من القرن الأول ولم يكن هذا الفن وحده هو نتاج هذه النزعة فى الحياة فقد أنتجت أيضا الغزلين الأباحى والعذرى . فإن النزعة السلبية قد تجلت فى مدن الحجاز فى الانصراف إلى ملذات الحياة ومتعها وعدم المشاركة فى الحياة السياسية ، وهؤلاء العاكفون على اللهو هم مبدعو الغزل الاباحى . كما تجلت هذه النزعة فى البوادى فى الحياة الفقيرة المتقشفة التى كان يحياها بعض القبائل ، وهؤلاء الفقراء المتقشفون الذين لم يكن لزينة الدنيا مكان من نفوسهم هم مبدعو الغزل العذرى العفيف .

وجملة القول أن الحياة السلبية ظهرت فى ترف مدن الحجاز فأنتجت الغزل الاباحى ، وظهرت فى فقر البوادى فأنتجت الغزل العذرى ، كما ظهرت فى تدين مختلف الأمصار الإسلامية فأنتجت الشعر الدينى .

فقد روى أن معاوية تمثل عند الموت بهذا البيت :

هُوَ الْمَوْتُ لاَ مَنْجَى مِنَ الْمَوْتِ وَالَّذِى
نُحَاذِرُ بَعْـــدَ الْمَوْتِ أَنْـكَى وَأَفْظَعُ»(١)

وروى أنه لما احتضر جعل يقول :

إِنْ تُنَاقِشْ يَـكُنْ نِقَاشُكَ يَا رَبِّ عَذَاباً لاَ طَوْقَ لِى بِالعَـــذَابِ
أَوْ تَجَاوَزْ فَأَنْتَ رَبٌّ رَؤُوفٌ عَنْ مُسِىءٍ ذُنُوبُهُ كَالـتُّرَابِ(٢)»

و « قال أبو عمر بن العلاء : جلست إلى جرير وهو يملى على كاتبه شعراً ، فاطلعت جنازة فأمسك ، وقال : شيبتنى والله هذه الجنائز . وأنشأ يقول :

تُرَوِّعُنَا الْجَنَائِزُ مُقْبِـــلاَتٍ وَنَلْهُو حِينَ تَذْهَبُ مُدْبِرَاتِ
كَرَوْعَةِ ثُلَّةٍ لِمُغَارِ ذِئْبٍ فَلَمَّا غَابَ عَادَتْ رَاتِعَاتِ(٣)

وكان سليمان بن عبد الملك يتوضأ ، وليس عنـده غير خاله ، والغلام يصب عليه فخر الغلام ميتاً ، فقال سليمان :

قَرِّبْ وُضُوءَكَ يَا حُصَيْنُ فَإِنَّمَا هَذِى الْحَيَاةُ تَعِـلَّةٌ وَمَتَـاعُ(٤)

وتمثل عبد الملك بن مروان فقال :

وَكُلُّ جَدِيدٍ يَا أُمَيمُ إِلَى بِلًى وَكُلُّ امْرِىءٍ يَوْماً يَصِيرُ إِلَى كَانَا(٥)»

وجزع بكر بن عبد الله المازنى على امرأته ، فوعظه الحسن ، فجعل يصف فضلها ، فقال الحسن : عند الله خير منها . فتزوج أختها ، فلقيه بعد ذلك فقال : يا أبا سعيد هى خير منها وأنشد :

---

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٠ .
(٢) العمدة ج ١ ص ١٥ .
(٣) الأحياء ج ٤ ص ٣٤٨ .
(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥٩ .
(٥) نفس المرجع ص ١٦٠ .

أَلَمْ تَرَ حَوْشَباً أَضْحَى يُبَنِّي ... بِنَاءً نَفْعُهُ لِابْنِى بُقَيْلَهْ
يُؤَمِّلُ أَنْ يُعَمَّرَ عُمْرَ نُوحٍ ... وَأَمْرُ اللهِ يَطْرُقُ كُلَّ لَيْلَهْ [١]

وحدث أبو بكر بن شعيب قال : « رأيت الشعبي يمشى مع أبى وعليه إزار من كتان مورد ، فقال أبى : ياأبا عمرو أراك تجر إزارك ! فضرب الشعبى يده على إليته فقال : ليس هاهنا شيء تحمله . فقال له أبى : كم أتى عليك ياأبا عمرو ؟ فقال :

نَفْسِى تَشَكَّى إِلَىَّ الْمَوْتَ مُوجَعَةً ... وَقَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعاً بَعْدَ سَبْعِينَا
إِنْ تُحْدِثِى أَمَلاً يَا نَفْسُ كَاذِبَةً ... إِنَّ الثَّلَاثَ يُوَافِينَ الثَّمَانِينَا [٢] »

وأنشد أبو صالح :

وَمُشَيِّدٍ دَاراً لِيَسْكُنَ دَارَهُ ... سَكَنَ الْقُبُورَ وَدَارَهُ لَمْ يَسْكُنِ [٣]

وما زالت هذه الخطرات الروحية فى التردد على ألسنة المتعبدين وفى أقوال القصاص والوعاظ ، حتى وضح ترددها مفهوماً لفن شعرى جديد هو « الشعر الدينى » الذى أخذ فى النمو والازدهار فى أخريات القرن . « قال عبد الملك ابن مروان : ثلاثة أبيات لو قيلت فى غير ما قيلت فيه لكان أرفع لقدرها ، منها قول كثير :

فَقُلْتُ لَهَا يَا عَزُّ كُلُّ مُصِيبَةٍ ... الْبيت . . . .

لو كان فى تقوى وزهد لكان أشعر الناس [٤] . . . إلخ » . ومعنى هذا أن مفهوم الشعر الدينى قد أصبح واضحاً ، مشخصاً فى الأذهان ، فإذا ماجاء بيت شعر يشتمل على مقومات الشعر الدينى فى غير هذا المفهوم كان ذلك خطأ فنياً ، يغض من قيمة الشعر ، ويحط من منزلته .

---

(١) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٦١ .
(٢) حلية الأولياء جـ ٤ ص ٣٢٤ .
(٣) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٦٢ .
(٤) الموشح ص ١٤٧ .

وليس معنى تميز هـذا الفن الشعرى بمفهوم مستقل أن يكون له شعراء متخصصون ينقطعون للقول فيه ، فإن ذلك لم يكن قد حان حينه بعد . وإنما هو مقطعات على ألسنة الشعراء المختلفين الذين كانوا يقرضون الشعر فى أغراض أخرى « وأنت لا تـكاد تجد شاعراً إلا وقد أخذ فى شعره من هذه الحياة بحظ يختلف قوة وضعفاً حسب نفسيته وصلتها بالإسلام[١] » .

وقد قام هذا الفن على غرضين رئيسيين : الوعظ والتذكير من ناحية ، والحكمة الدينية من ناحية أخرى .

١ — أما الوعظ والتذكير فـكان يتناول فـكرة الموت على أنها الفـكرة الرئيسية ؛ فـكل إنسان نهايته معلومة ، وسوف يصير بعد هذه الحياة إلى حساب دقيق يلقى فيه ماقدم ؛ فعلى كل ذى عقل أن يستعد لهذا الموقف حتى يكون من الناجين . ويستتبع ذلك ذكر التوكل ، والعمل الصالح ، وفساد الناس والزمان ، والقبر وأهواله ، وما بعد القبر من مواقف لاينفع فيها إلا العمل الصالح ، وهكذا . فأبو الأسود الدؤلى وهو من وجوه التابعين وفقهائهم ومحـدثيهم يذكر فساد الزمان فى قوله :

ذَهَبَ الرِّجَالُ الْمُقْتَدَى بِفِعَالِهِمْ وَالْمُنْكِرُونَ لِـكُلِّ أَمْرٍ مُنْـكَرِ
وَبَقِيتُ فِى خَلَفٍ يُزَيِّنُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً لِيَدْفَعَ مُعْوِرٌ عَنْ مُعْـوِرِ
سَلَـكُوا بُنَيَّاتِ الطَّرِيقِ فَأَصْبَحُوا مُتَنَـكِّبِينَ عَنِ الطَّرِيقِ الأَكْبَرِ[٢]

ويقول فى التوكل على الله ، والاعتماد عليه فى طلب الحوائج :

وَإِذَا طَلَبْتَ مِنَ الْحَوَائِجِ حَاجَةً فَادْعُ الْإِلٰهَ وَأَحْسِنِ الْأَعْمَالَا
فَلَيُعْطِيَنَّكَ مَا أَرَادَ بِقُدْرَةٍ فَهُوَ اللَّطِيفُ لِمَـا أُرَادَ فِعَـالَا

---

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى — شوقى ضيف ص ٤٥ .

(٢) معجم الأدباء حـ ١٢ ص ٣٨ ونسبت الأبيات للحكم بن عبدل الأسدى فى : معجم الشعراء ص ١٦١ .

إِنَّ الْعِبَادَ وَشَأْنَهُمْ وَأُمُورَهُمْ بِيَدِ الْإِلٰهِ يُقَلِّبُ الْأَحْـــوَالاَ
فَدَعِ الْعِبَادَ وَلاَ تَكُنْ بِطِلاَبِهِمْ لَهِجاً تَضَعْضَعُ لِلْعِبَادِ سُؤَالاَ(١)

ويقول الحجاج بن يوسف التيمى ، وهو من شعراء الدولة الأموية :

إِذَا كَانَتِ السَّبْعُونَ سِنَّكَ لَمْ يَكُنْ لِدَائِكَ إِلاَّ أَنْ تَمُوتَ طَبِيبُ
وَإِنَّ امْرَأً قَدْ سَارَ سَبْعِينَ حَجَّــةً إِلَى مَنْهَــلٍ مِنْ وِرْدِهِ لَقَرِيبُ
إِذَا مَامَضَى الْقَرْنُ الَّذِي أَنْتَ فِيهِمُ وَخُلِّفْتَ مِنْ قَرْنٍ فَأَنْتَ غَرِيبُ
إِذَا مَا خَلَوْتَ الدَّهْرَ يَوْماً فَلاَ تَقُلْ خَلَوْتُ وَلَكِنْ قُلْ عَلَيَّ رَقِيبُ(٢)

والبيت الأخير من الخطرات الروحيــة . وهو وإن كان معنى دينياً متداولا إلا أن صياغته الشعرية قد أكسبته مزيداً من التأثير ، خاصة وشعر التدين لم يكن بالفن ذى القواعد والأصول فى هذه الفترة المبكرة من حياته . وقد أتى بنفس المعنى النابغة الشيبانى فى مقطوعة أدخــل فى التدين المأثور منها فى التدين المعقول كما فى مقطوعة التيمى المارة . قال النابغة :

كُلُّ سَاعٍ يَسْعَى لِيُــدْرِكَ شَيْئاً سَوْفَ يَأْتِي بِسَعْيِــهِ ذَا الْجَلاَلِ
فَهُمُ بَــيْنَ فَائِزٍ نَالَ خَــيْراً وَشَقِيٍّ أَصَابَهُ بِنَــــكَالِ
إِنَّ مَنْ يَرْكَبِ الْفَوَاحِشَ سِرًّا حِينَ يَخْلُو بِسِرِّهِ غَــيْرُ خَالِ
كَيْفَ يَخْلُو وَعِنْـــدَهُ كَاتِبَاهُ شَاهِدَاهُ وَرَبُّهُ ذُو الْمِحَالِ(٣)

وللنابغة قصيدة أخرى تذخر بالمعلومات الدينية المأثورة ، يذكر فيها الله سبحانه وصفاته وبعض آياته ، مع تأثر ظاهر بتعبيرات القرآن . مطلعها :

وَتُعْجِبُنِي اللَّذَّاتُ ثُمَّ تَعُوجُنِي وَيَسْتُرُنِي عَنْهَا مِنَ اللّٰهِ سَاتِرُ(٤)

---

(١) الأغانى حـ ١١ ص ١٠٣ .
(٢) البيان والتبيين حـ ٣ ص ١٧٤ .
(٣) شعراء النصرانية بعد الإسلام — لويس شيخو اليسوعى قسم ٢ ص ١٥٤ .
(٤) نفس المرجع ص ١٥٢ — ١٥٣ .

والنزعة الشخصية ظاهرة فى هــذه المقطوعات بشكل واضح . ولا عجب فى ذلك فالفن دائما يقوم على ظهور الروح الخاصة فى العمل الفنى، والشعر الدينى أولى بذلك لأن موضوعه يقوم على العاطفة . فإن كل متدين يتخذ لنفسه نزعة خاصة داخل إطار التعاليم الدينية ، فقد يكون بعض المتدينين راضيا بما هو كائن ، يعتقد أن نزعة المخالفة متأصلة فى طبيعة الإنسان ، وأن الله سبحانه رءوف رحيم ، يغفر الذنوب جميعا ، فيكتفى بالدعاء للناس بالخير والهداية ، دون أن يحاول أخذهم بالعنف وشــدة النــكير . بينما يكون بعض آخر أميل إلى التشاؤم ، فيرى الفساد فى كل شىء ، حتى إن عذاب الله ليوشك أن ينزل بعباده ، لولا أطفال رضع وشيوخ ركع ، وهو لهذا يأخذ بالتغيير الشديد كل ما ينكر دون أن يفرق بين كبائر الإثم واللمم . وهؤلاء المتشائمون المتشددون تختلف وجهات نظرهم فى مظاهر الفساد ؛ فبعضهم يرى الفساد فى الخلق ، وبعضهم يراه فى عدم المبادرة إلى الطاعة ، وآخر يراه فى سوء التعامل بين الناس . وهكذا يهتم كل واحد منهم بمظهر معين من مظاهر المخالفة فيكثر من القول فيه ؛ فأبو الأسود الدؤلى فى مقطوعته الأولى يرى أن تغير الناس ، وفساد طبيعتهم ، علة جدت فى زمانه ، ولم تــكن فى الجيل السابق له ؛ لأنه كان خيراً صالحاً وقد امتد سوء حظ الشاعر بعمره فجعله يعيش بعد هذا الجيل الصالح ، فى خلف يزين بعضهم بعضاً ليدفع معور عن معور ، وهو لذلك يدعو فى مقطوعة ثانية إلى اليأس من الناس ، والالتجاء إلى الله فى كل الأمور ، فبيده تعالى مقاليد السموات والأرض ، يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر .

ويجنح التيمى إلى ناحية عقلية فى تدينه ؛ فيحاول أن يناقش مسائله مناقشة منطقية ؛ فإن هذا المعمر الذى عاش سبعين سنة وقد أكلت السنون حيويته وأفنت شبابه وأوقعته فريسة للأمراض والعلل فلم يجد فيه طب ولم ينفعه علاج ألا يكون الموت هو الطبيب الوحيد لأدوائه وعلله ؟ إنه يسير منذ سبعين سنة نحو غاية معينة ، فإذا لم يكن قد وصل إلى غايته فعلا ألا يكون قريبا منها بعد سيره هذه المدة الطويلة ؟ وإذا كان لداته جميعا قد ماتوا فما الذى يمنع من أن يطرقه الموت بين عشية وضحاها ؟

وبينما يجنح التيمى إلى الناحية العقلية يعتمد النابغة الشيبانى فى تدينه على المعلومات السمعية ؛ فالناس جميعا لابد أن يلقوا ربهم فمنهم شقى وسعيد ، وهؤلاء الذين يرتكبون المخالفات سرا ويعتقدون أنهم مستترون ليسوا كذلك ؛ لأنهم يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله ، فما يلفظ أحدهم من قول إلا لديه رقيب عتيد .

أما الفرزدق فتظهر فى شعره نغمة الندم ، والعزم على استئناف العمل بعد حياة حافلة بالهجاء والسباب والشتائم المقذعة بينه وبين زميليه الأخطل وجرير . فقد تاب الفرزدق بعد أن لحقه الكبر وعرف ضعف الشيخوخة . حدث فضيل الرقاشى قال « خرجت فى ليلة باردة ، فدخلت المسجد فسمعت نشيجا وبكاء كثيراً ، فلم أعلم من صاحب ذلك ، إلى أن أسفر الصبح فإذا الفرزدق فقلت : ياأبا فراس تركت النوار وهى لينة الدثار ، دفئة الشعار ؟ قال . إنى والله ذكرت ذنوبى فأقلقتنى ففزعت إلى الله عز وجل[١] » وكان الفرزدق يلزم حلقة الحسن البصرى ؛ وكان شعره بعد نسكه قسيما لنثر الحسن ، كلاهما يتخذ من التدين موضوعا له ، وكان مجلسهما يمثل امتزاج الدين بالفن ؛ فقد كان الفرزدق يجيب على أسئلة طالبى الفتيا من الحسن[٢] شعراً ، ويسمع الحسن ما كان يقرض من الشعر فى موضوعات روحية « أتى الفرزدق الحسن فقال : إنى قد هجوت إبليس فاسمع فقال : لاحاجة لنا بما تقول . قال : لتسمعن أو لأخرجن فأقول إن الحسن ينهى عن هجاء إبليس فقال الحسن رضى الله عنه : اسكت فإنك عن لسانه تنطق[٣] » وقصيدته فى هجاء إبليس إفاقة من غفوة الصبا ، وصحوة على الحقيقة العارية للحياة والناس ، وإنابة إلى الله بعد حياة شوهت من نقائها الذنوب ، وشابت بياضها الآثام قال :

أَلَمْ تَرَنِى عَاهَدْتُ رَبِّى وَأَنَّنِى ... لَبَيْنَ رِتَاجٍ قَائِمٌ وَمَقَامِ

---

(١) الأغانى حـ ١٩ ص ٤٧ .

(٢) راجع الأغانى حـ ١٩ ص ١٤ .

(٣) طبقات الشعراء ص ١١٨ .

عَلَى قَسَمٍ لاَ أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِماً ... وَلاَ خَارِجاً مِنْ فِيَّ سُوءُ كَلاَمِ
أَطَعْتُكَ يَاإِبْلِيسُ سَبْعِينَ حَجَّةً ... فَلَمَّا انْتَهَى شَيْبِي وَتَمَّ تَمَامِي
فَرَرْتُ إِلَى رَبِّي وَأَيْقَنْتُ أَنَّنِي ... مُلاَقٍ لِأَيَّامِ الْمَنُونِ حِمَامِي (١)

« وتوفى للفرزدق ابن صغير قبل وفاته بأيام وصلى عليه ، ثم التفت إلى الناس فقال :

وَمَا نَحْنُ إِلاَّ مِثْلُهُمْ غَيْرَ أَنَّنَا ... أَقَمْنَا قَلِيلاً بَعْدَهُمْ وَتَقَدَّمُوا (٢) »

وتوفيت امرأته النوار ، فحضر جنازتها وجوه أهل البصرة وفيهم الحسن ، فلما دفنت قال له الحسن : ما أعددت لهذا اليوم ياأبا فراس ؟ فقال : شهادة أن لا إله إلا الله منذ سبعين سنة فقال الحسن : هذا العمود فأين الطنب ؟ فأنشأ الفرزدق فى الحال :

أَخَافُ وَرَاءَ الْقَبْرِ إِنْ لَمْ يُعَافِنِي ... أَشَدَّ مِنَ الْقَبْرِ الْتِهَاباً وَأَضْيَقَا
إِذَا جَاءَنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَائِقٌ ... عَنِيفٌ وَسَوَّاقٌ يَسُوقُ الْفَرَزْدَقَا
لَقَدْ خَابَ مِنْ أَوْلاَدِ آدَمَ مَنْ مَشَى
إِلَى النَّارِ مَغْلُولَ الْقِلاَدَةِ أَزْرَقَا
يُقَادُ إِلَى نَارِ الْجَحِيمِ مُسَرْبَلاً ... سَرَابِيلَ قَطْرَانٍ لِبَاساً مُخَرَّقَا (٣)

والفرزدق فى هذه المقطوعة يعتمد على المعلومات السمعية ، ولا يحاول إعمال الفكر واستنباط العبرة ، أو بناء المقطوعة على العنصر العقلى كما فعل الحجاج ابن يوسف التيمى فى أبياته المارة . والمقطوعة السابقة التى هجا فيها إبليس لا تختلف كثيراً فى هذه الناحية عن مقطوعته الأخيرة . وهكذا تظهر النزعات

---

(١) ديوان الفرزدق جمع وشرح وتعليق عبد الله اسماعيل الصاوى ط مطبعة الصاوى بمصر الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٦ م والقصدة مذكورة بأكملها فى الديوان .

(٢) الأغانى حـ ١٩ ص ٤٥ .

(٣) الكشكول جـ ٢ ص ١٥٤ ، الأغانى حـ ١٩ ص ٧٤ ، الكامل حـ ١ ص ٧١ ، والديوان حـ ٢ ص ٥٧٨

الخاصة للشعراء فى هذه المقطوعات ؛ فتتلون المقطوعة بألوان نفس صاحبها ، وتصطبغ بصبغتها .

ولقد كانت حياة عمر بن عبد العزيز من عوامل نمو «شعر التدين» وسيرورته ؛ فقد كانت مجالسه بالنسبة للشعر كمجالس الحسن البصرى بالنسبة للنثر ؛ تقوم على العظات البليغة ؛ وتقليب أوجه العبرة ، والتفنن فى بلوغ الموعظة حيث يريد الواعظ من قلوب سامعية . وقد أقصى عمر منذ الأيام الأولى من خلافته شعراء البلاط الأموى الذين كانوا يقرضون الشعر ذا التقاليد الجاهلية والمفهوم الجاهلى ، وأفسح مجلسه لأولئك المتعبدين والنساك وأولئك الشعراء الذين كانوا يتقيدون بالتعاليم والآداب الدينية ، ويقيمون فهم الجديد « الشعرالدينى» على أسسها على طريقتهم فى فهمها ، « دخل سابق البربرى على عمر بن عبد العزيز فقال له : عظنى ياسابق وأوجز . قال نعم ياأمير المؤمنين وأبلغ إن شاء الله . قال هات فأنشده :

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرْحَلْ بِزَادٍ مِنَ التُّقَى ... وَوَافَيْتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَنْ قَدْ تَزَوَّدَا
نَدِمْتَ عَلَى أَنْ لاَ تَكُونَ شَرِكْتَهُ ... وَأَرْصَدْتَ قَبْلَ الْمَوْتِ مَا كَانَ أَرْصَدَا

فبكى عمر حتى سقط مغشياً عليه[١] » .

وقال ميمون بن مهران : دخلت على عمر بن عبد العزيز يوما وعنده سابق البربرى الشاعر وهو ينشد شعراً ، فانتهى فى شعره إلى هذه الأبيات :

فَكَمْ مِنْ صَحِيحٍ بَاتَ لِلْمَوْتِ آمِناً ... أَتَتْهُ الْمَنَايَا بَغْتَةً بَعْدَ مَا هَجَعْ
فَلَمْ يَسْتَطِعْ إِذْ جَاءَهُ الْمَوْتُ بَغْتَةً ... فِرَاراً وَلاَ مِنْهُ بِقُوَّتِهِ امْتَنَعْ
فَأَصْبَحَ تَبْكِيهِ النِّسَاءُ مُقَنَّعاً ... وَلاَ يَسْمَعُ الدَّاعِى وَإِنْ صَوْتَهُ رَفَعْ

(١) الحلية حـ ٥ ص ٣١٨ .

وَقُرِّبَ مِنْ لَحْدٍ فَصَارَ مَقِيــلَهُ وَفَارَقَ مَا قَدْ كَانَ بِالْأَمْسِ قَدْ جَمَعْ
فَلَا يَـتْرُكُ الْمَوْتُ الْغَنِيَّ لِمَالِهِ وَلَا مُعْدِماً فِي الْمَالِ ذَا حَاجَةٍ يَدَعْ

قال : فلم يزل عمر يبكى ويضطرب حتى غشى عليه ، فقمنا فانصرفنا عنه[1] » .

ويبدو أن عمر كان ذا نفس حساسة ، وشعور مرهف ، يسرع دمعه عند الموعظة ، ويقشعر جلده من خشية الله ، وقد كان سريع الاستجابة للموعظة فى هذه المقطوعة كعادته ، وإلا فإنها من الناحية الفنية لاتقوى على إحداث كل هذا التأثير ، فمعناها عادى مطروق يجرى على ألسنة العوام صباح مساء ، ولا تقوم على فكرة عميقة ، وإنما هى المشاهدة العادية لا أكثر . ونسجها ضعيف يكثر فيها تقديم المفعول على الفعل ، ولتكرر هذه الظاهرة النحوية ذهبت عنها السلاسة التى تعتبر عنصراً ضرورياً من عناصر الجمال فى الشعر . وفى المقطوعة أكثر من عيب . وهى لم تذكر هنا لجمالها ، بل لأنها تمثل اللون الشعرى الذى كان يدور فى مجالس عمر بن عبد العزيز .

وقد حفظت شخصية عمر كثيراً من مقطوعات « شعر التدين » فقد كان كثير التمثيل بهذا الشعر . ولما كان خليفة المسلمين وله هذه المنزلة الدينية الممتازة التى لم تعهد فى واحد من خلفاء بنى أمية قبله نقل كل ما كان يتمثل به من شعر ، فى حين لم تحظ مقطوعات أخرى تمثل بها غيره ولم يتمثل هو بها بمثل هذه العناية ، ولا سارت تلك السيرورة . روى أنه كان يتمثل بهذه الأبيات :

فَمَا تَزَوَّدَ مِمَّا كَانَ يَجْمَعُــهُ إِلَّا حَنُوطاً غَدَاةَ الْبَيْنِ مَعَ خِرَقِ
وَغَــيْرَ نَفْحَةِ أَعْوادٍ تُشَبُّ لَهُ وَقَلَّ ذٰلِكَ مِنْ زَادٍ لِمُنْطَلِقِ[2]

وذكر الموت يوماً فتمثل :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَوْتَ أَدْرَكَ مَنْ مَضَى
فَلَمْ يَنْجُ مِنْــهُ ذُو جَنَاحٍ وَلَا ظُفُرْ[3]

---

(١) الحلية حـ ٥ ص ٣١٨ . (٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) الحلية حـ ٥ ص ٣١٩ .

وكان كثيراً ما يتمثل بهذه الأبيات :

أَيقْظَانُ أَنْتَ الْيَوْمَ أَمْ أَنْتَ نَائِمُ ... وَكَيْفَ يُطِيقُ النَّوْمَ حَيْرَانُ هَائِمُ

فَلَوْ كُنْتَ يَقْظَانَ الْغَدَاةَ لَخَرَّقَتْ ... مَحَاجِرَ عَيْنَيْكَ الدُّمُوعُ السَّوَاجِمُ

بَلَ اصْبَحْتَ فِي النَّوْمِ الطَّوِيلِ وَقَدْ دَنَتْ ... إِلَيْكَ أُمُورٌ مُفْظِعَاتٌ عَظَائِمُ

نَهَارُكَ يَا مَغْرُورُ سَهْوٌ وَغَفْلَةٌ ... وَلَيْلُكَ نَوْمٌ وَالرَّدَى لَكَ لَازِمُ

يَغُرُّكَ مَا يَبْلَى وَتُشْغَلُ بِالْهَوَى ... كَمَا غُرَّ بِاللَّذَاتِ فِي النَّوْمِ حَالِمُ

وَتُشْغَلُ فِيمَا سَوْفَ تَكْرَهُ غِبَّهُ ... كَذَلِكَ فِي الدُّنْيَا تَعِيشُ الْبَهَائِمُ(١)

وكان كثيراً مايتمثل بأبيات فى صفة المتعبد الناسك هى :

يُرَى مُسْتَكِيناً وَهْوَ لِلَّهْوِ مَاقِتٌ ... بِهِ عَنْ حَدِيثِ الْقَوْمِ مَا هُوَ شَاغِلُهْ

وَأَزْعَجَهُ عِلْمٌ عَنِ الْجَهْلِ كُلِّهِ ... وَمَا عَالِمٌ شَيْئاً كَمَنْ هُوَ جَاهِلُهْ

عَبُوسٌ عَنِ الْجُهَّالِ حِينَ يَرَاهُمُ ... فَلَيْسَ لَهُ مِنْهُمْ خَدِينٌ يُهَازِلُهْ

تَذَكَّرَ مَا يَبْقَى مِنَ الْعَيْشِ آجِلاً ... فَأَشْغَلَهُ عَنْ عَاجِلِ الْعَيْشِ آجِلُهْ(٢)

ومما أثبته حماد من شعره :

إِنَّهَ الْفُؤَادَ عَنِ الصِّبَا ... وَعَنِ انْقِيَادٍ لِلْهَوَى

فَلَعَمْرُ رَبِّكَ إِنَّ فِي ... شَيْبِ الْمَفَارِقِ وَالْحِلَى

لَكَ وَاعِظاً لَوْ كُنْتَ تَتَّـ ... ـعِظُ اتِّعَاظَ ذَوِي النُّهَى

حَتَّى مَتَى لَا تَرْعَوِي ... وَإِلَى مَتَى وَإِلَى مَتَى

---

(١) الحلية جـ٥ ص ٣٢٠ وصفة الصفوة حـ ٢ ص ٧٠ وذكر بعض المقطوعة فى عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٢٠٩ .

(٢) الحلية حـ٥ ص ٣١٨ .

بَلِيَ الشَّبَابُ وَأَنْتَ إِنْ عُمِّرْتَ رَهْنٌ لِلْبِلَى
وَكَفَى بِذَلِكَ زَاجِراً لِلْمَرْءِ عَنْ غَيٍّ كَفَى

ومن شعره أيضاً أنشده ابن داود القياسى فى كتابه :

وَلَوْلاَ النُّهَي ثُمَّ التُّقَى خَشْيَةَ الرَّدَى لَعَاصَيْتُ فِي حُبِّ الصِّبَا كُلَّ زَاجِرِ
صَبَا مَا صَبَا فِيمَا مَضَى ثُم لاَ تَرَى لَهُ صَبْوَةً أُخْرَى اللَّيَالِي الْغَوَابِرِ (١)

وكان الشعراء الذين درجوا على المنهج التقليدى فى شعرهم والذين يدينون بالتقاليد العامة للشعر الأموى يخلعون هذه التقاليد ، ويحاولون أن يوفقوا بين شعرهم وبين الجو الذى كان الخليفة يعيش فيه ولا يستبدل به غيره ، فيجىء شعرهم على وفق تعاليم الدين وآدابه ، ومطابقاً لمفهوم شعر التدين الذى اتضح فى الأذهان فى ذلك العصر .

فقد مدح كثير الخليفة العادل بقصيدة جاء فيها :

وَصَدَّقْتَ بِالْفِعْلِ الْمَقَالَ مَعَ الَّذِي أَتَيْتَ فَأَمْسَى رَاضِياً كُلُّ مُسْلِمِ
وَقَدْ لَبِسَتْ لِبْسَ الْهَلُوكِ ثِيَابَهَا تَرَاءَى لَكَ الدُّنْيَا بِكَفٍّ وَمِعْصَمِ
وَتُومِضُ أَحْيَاناً بِعَيْنٍ مَرِيضَةٍ وَتَبْسِمُ عَنْ مِثْلِ الْجُمَانِ الْمُنَظَّمِ
فَأَعْرَضْتَ عَنْهَا مُشْمَئِزّاً كَأَنَّمَا سَقَتْكَ مَدُوفاً مِنْ سِمَامٍ وَعَلْقَمِ
تَرَكْتَ الَّذِي يَفْنَى وَإِنْ كَانَ مُونِقاً وَآثَرْتَ مَا يَبْقَى بِرَأْيٍ مُصَمِّمِ
وَأَضْرَرْتَ بِالْفَانِي وَشَمَّرْتَ لِلَّذِي أَمَامَكَ فِي يَوْمٍ مِنَ الشَّرِّ مُظْلِمِ (٢)

٢ — وأما الحكمة الدينية فتعتمد أساساً على النظرة الثاقبة فى الحياة والناس ، ولكنها نظرة من وجهة نظر الدين . فالإنسان غير مخلد ، وسينتقل من دار العمل إلى دار الجزاء ، ففيم التكاثر والتزيد من الآثام والإنسان محاسب على كل

(١) العمدة جـ ١ ص ١٧ .
(٢) التطور والتجديد فى الشعر الأموى ص ٤٠ — ٤١ .

بماقدمت يداه ؟ وفيم طول الأمل والغفلة عن الموت والأيام والليالى تأكل الإنسان أكلا ؟ يقول أبو الأسود الدؤلى :

أَيُّهَا الْأَمِلُ مَا لَيْسَ لَهُ ... رُبَّمَا غَرَّ سَفِيهاً أَمَلُهْ
رُبَّ مَنْ بَاتَ يُمَنِّى نَفْسَهُ ... حَالَ مِنْ دُونِ مُنَاهُ أَجَلُهْ
وَالْفَتَى الْمُحْتَالُ فِيما نَابَهُ ... رُبَّمَا ضَاقَتْ عَلَيْهِ حِيَلُهْ
قُلْ لِمَنْ مَثَّلَ فِي أَشْعَارِهِ ... يَهْلِكُ الْمَرْءُ وَيَبْقَى مَثَلُهْ
نَافِسِ الْمُحْسِنَ فِي إِحْسَانِهِ ... فَسَيَكْفِيكَ سَنَاءً عَمَلُهْ (١)

وذكرت الدنيا عند الحسن البصرى فأنشد :

أَحْلَامُ نَوْمٍ أَوْ كَظِلٍّ زَائِلٍ ... إِنَّ اللَّبِيبَ بِمِثْلِهَا لَا يُخْدَعُ (٢)

ودخل أبو الأسود الدؤلى على معاوية فقال له : لقد أصبحت جميلا يا أبا الأسود ؛ فلو تعلقت تميما تنفى عنك ! فقال أبو الأسود :

أَفْنَى الشَّبَابَ الَّذِى فَارَقْتُ جِدَّتَهُ ... كَرُّ الْجَدِيدَيْنِ مِنْ آتٍ وَمُنْطَلِقِ
لَمْ يَتْرُكَا لِيَ فِي طُولِ اخْتِلَافِهِمَا ... شَيْئًا تُخَافُ عَلَيْهِ لَذْعَةُ الْحَدَقِ (٣)

وفى شبيه هذا المعنى أنشد أرطاة بن سهية عبد الملك بن مروان :

رَأَيْتُ الْمَرْءَ تَأْكُلُهُ اللَّيَالِى ... كَأَكْلِ الْأَرْضِ سَاقِطَةَ الْحَدِيدِ
وَمَا تُبْقِى الْمَنِيَّةُ حِينَ تَأْتِى ... عَلَى نَفْسِ ابْنِ آدَمَ مِنْ مَزِيدِ
وَأَعْلَمُ أَنَّهَا سَتَكُرُّ حَتَّى ... تُوَفِّى نَذْرَهَا بِأَبِى الْوَلِيدِ (٤)

ودخل الفرزدق على مريض يعوده ، فسمعه يطلب طبيباً فقال :

---

(١) العقد الفريد حـ ٣ ص ١٩٠ — ١٩١ .
(٢) الأحياء حـ ٣ ص ١٤٨ .
(٣) الأغانى حـ ١١ ص ١١٣ .
(٤) الموشح ص ٣٤٢ .

يَا طَالِبَ الطِّبِّ مِنْ دَارٍ تُخَوِّفُهُ　　إِنَّ الطَّبِيبَ الَّذِى أَبْلاَكَ بِالدَّاءِ
هُوَ الطَّبِيبُ الَّذِى يُرْجَى لِعَافِيَةٍ　　لاَمَنْ يَدُوفُ لَكَ التِّرْيَاقَ بِالْمَاءِ (١)

ومن حكمة ابن حطان فى الدنيا وإقبال الناس عليها مع علمهم أنها سريعة الزوال قوله :

أَرَى أَشْقِيَاءَ النَّاسِ لاَ يَسْأَمُونَهَا　　عَلَى أَنَّهُمْ فِيهَا عُرَاةٌ وَجُوَّعُ
أَرَاهَا وَإِنْ كَانَتْ قَلِيلاً كَأَنَّهَا　　سَحَابَةُ صَيْفٍ عَنْ قَلِيلٍ تَقَشَّعُ (٢)

وقد تتناول هذه الحكمة معانى روحية ، كالتوكل على الله ، وأثره فى قناعة الإنسان بما قسم له ، وعدم تهافته على الناس فى حوائجه التى لاتنتهى . قال الحسن :

اغْنَ عَنِ الْمَخْلُوقِ بِالْخَالِقِ　　تَغْنَ عَنِ الْكَاذِبِ بِالصَّادِقِ
وَاسْتَرْزِقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ فَضْلِهِ　　فَلَيْسَ غَيْرُ اللهِ مِنْ رَازِقِ (٣)

وقال أبو محمد اليزيدى : دخلت على الرشيد ، فوجدته ينظر فى ورقة مكتوب فيها بالذهب ، فلما رآنى تبسم ، فقلت : فائدة أصلح الله أمير المؤمنين ؟ قال : نعم . وجدت هذين البيتين فى بعض خزائن بنى أمية فاستحسنتها ، وقد أضفت إليهما ثالثاً . وأنشدنى :

إِذَا سُدَّ بَابٌ عَنْكَ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ　　فَدَعْهُ لِأُخْرَى يَنْفَتِحْ لَكَ بَابُهَا
فَإِنَّ قِرَابَ الْبَطْنِ يَكْفِيكَ مِلْؤُهُ　　وَيَكْفِيكَ سَوْآتِ الْأُمُورِ اجْتِنَابُهَا
وَلاَ تَكُ مِبْذَالاً لِعِرْضِكَ وَاجْتَنِبْ　　رُكُوبَ الْمَعَاصِى يَجْتَنِبْكَ عِقَابُهَا (٤)

وقد تقوم الحكمة الدينية هذه على علاج المسائل الخلقية ، فقد روى أن الشعبى كان أولع الناس بهذا البيت :

---

(١) محاضرات الأدباء حـ ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .
(٢) الحلية حـ ٦ ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .
(٣) الكشكول حـ ٢ ص ١٠١ .
(٤) الأحياء حـ ٣ ص ١٦٦ .

لَيْسَتِ الْأَحْلَامُ فِي حِينَ الرِّضَا   إِنَّمَا الْأَحْلَامُ فِي وَقْتِ الْغَضَبْ[(١)]

وأراد الفرزدق أن يغوص على الأساس النفسى للأخلاق ، فجعل للإنسان نفسين : إحداهما خيرة ، والأخرى شريرة . وجعل الخيرة مصدر كل خلق حسن ، والشريرة أساس سوء الخلق إذا ما أطاعها صاحبها :

لِكُلِّ امْرِىءٍ نَفْسَانِ نَفْسٌ كَرِيمَةٌ   وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الْفَتَى وَيُطِيعُهَا

وَنَفْسُكَ مِنْ نَفْسَيْكَ تَشْفَعُ لِلنَّدَى   إِذْ قَلَّ مِنْ أَحْرَارِهِنَّ شَفِيعُهَا[(٢)]

ولعل الفرزدق أتى بهذا المعنى من بعض الآثار الدينية ، فقد روى أن ابن عباس قال :

« فى الإنسان نفس وروح ، بينهما شعاع كشعاع الشمس[(٣)] » .

واستأذن عبيد الله بن عبد الله على عمر بن عبد العزيز ، فرده الحاجب وقال له : عنده عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان وهو مختل به ، فانصرف غضبان ، فصنع لعمر فى ذلك أبياتا منها :

وَإِنِّي امْرُؤٌ مَنْ يُصْفِنِي الْوُدَّ يُلْفِنِي   وَإِنْ نَزَحَتْ دَارٌ بِهِ دَائِمَ الْوَصْلِ

عَزِيزٌ إِخَائِي لَا يَنَالُ مَوَدَّتِي   مِنَ النَّاسِ إِلَّا مُسْلِمٌ كَامِلُ الْعَقْلِ

وَلَوْلَا اتِّقَائِي اللَّهَ قُلْتُ قَصِيدَةً   تَسِيرُ بِهَا الرُّكْبَانُ أَبْرَدُهَا يَغْلِي

* * *

كَفَانِي يَسِيرٌ إِذْ أَرَاكَ بِحَاجَتِي   كَلِيلَ اللِّسَانِ مَا تُمِرُّ وَمَا تُحْلِي

تَلَاوَذُ بِالْأَبْوَابِ مِنِّي مَخَافَةَ الْـ   ـمَلَامَةِ وَالْأَخْلَاقُ شَرٌّ مِنَ الْبُخْلِ

---

(١) الحلية حـ ٤ ص ٣٢٧ .

(٢) ديوان الفرزدق شرح وتعليق وطبع عبد الله اسماعيل الصاوى — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦ م حـ ٣ ص ٥١٤ .

(٣) ذكر الحديث فى تفسير النسفى عند قوله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها » ولعل ابن عباس والفرزدق كليهما متأثر فى ذلك بآراء فارسية .

أَبِنْ لِي فَكُنْ مِثْلِي أَوِ ابْتَغِ صَاحِباً كَمِثْلِكَ إِنِّي تَابِعٌ صَاحِباً مِثْلِي
وَمَا يَلْبَثُ الْفِتْيَانُ أَنْ يَتَفَرَّقُوا
إِذَا لَمْ يُؤَلَّفْ رُوحُ شَكْلٍ إِلَى شَكْلِ (١)

ويبدو أن عبيد الله هذا كان على شيء من التزمت فى الناحية الخلقية ، والمبالغة فى التمسك بدقائقها ، وعدم التسامح فى مخالفتها ، ولو لضرورة أو سهو ؛ ومن هنا كثر قوله فى هذه الناحية . فقد كان له صديقان ، هما عراك بن مالك ، وأبو بكر بن حزم ، وكانوا يتجالسون زمانا بالمدينة ، ثم ولى ابن حزم إمرتها ، وولى عراك القضاء ، فبلغ عبيد الله أنهما يمران عليه فلا يسلمان وكان ضريراً فقال :

أَلاَ أَبْلِغَا عَنِّى عِرَاكَ بْنَ مَالِكٍ وَلاَ تَدَعَا أَنْ تَثْنِيَا بِأَبِى بَكْرِ

* * *

فَمَسَّا تُرَابَ الْأَرْضِ مِنْهَا خُلِقْتُمَا وَمِنْهَا الْمَعَادُ وَالْمَصِيرُ إِلَى الْحَشْرِ
وَلاَ تَأْنَفَا أَنْ تَسْأَلاَ وَتُسَلِّمَا فَمَا حُشِيَ الْإِنْسَانُ شَرًّا مِنَ الْكِبْرِ
فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَلْقَى عَدُوًّا وَطَاعِناً لَأَلْفَيْتُهُ أَوْ قَالَ عِنْدِى فِى السِّرِّ
فَإِنْ أَنَا لَمْ آمُرْ وَلَمْ أَنْهَ عَنْكُمَا
ضَحِكْتُ لَهُ حَتَّى يَلِجَّ وَيَسْتَشْرِى (٢)

والقصيدتان — قصيدته فى عمر وهذه — متفقتان فى الروح والفكرة . ولعل تشابه الحادثتين فيهما هو سر الاتفاق فى الفكرة ؛ فكلتاهما تدور حول رعاية الصداقة ، وعدم التنكر لها إذا تغيرت بالإنسان حاله إلى خير مما كان فيه . وقد أكسبتهما سورة الغضب مسحة من القوة والتدفق ؛ خاصة والصدق فى العاطفة لا ينقص رجلا كعبيد الله بن عبد الله فى ورعه وتقواه .

ولقد شارك الرجز الذى ازدهر فى العصر الأموى « شعر التدين » فى موضوعاته

---

(١) الأغانى حـ ٨ ص ٩٠ — ٩١ .
(٢) الأغانى حـ ٨ ص ٩١ .

وخصائصه فى كثير من الأحيان ؛ فقد اشتمل على الحكمة الدينية التى تقوم على النظر الدينى فى الحياة والموت وأحوال الناس ؛ قال الراجز :

مَنْ عَاشَ دَهْراً فَسَيَأْتِيهِ الْأَجَلْ ... وَالْمَرْءُ تَوَّاقٌ إِلَى مَا لَمْ يَنَلْ

الْمَوْتُ يَتْلُوهُ وَيُلْهِيهِ الْأَجَلْ(١)

ويقول أبو النجم الْعِجْلِى :

فَلَوْ تَرَى التُّيُوسَ مُضْجَعَاتِ ... عَرَفْتَ أَنْ لَسْنَ بِسَالِمَاتِ

أَقُولُ إِذْ جِئْنَ مُذَبَّحَاتِ ... أَلَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلُ رَاتِعَاتِ

مَا أَقْرَبَ الْمَوْتَ مِنَ الْحَيَاةِ(٢)

« ولعل من الطريف أن تعرف أن بعض الرجاز رأى أن يستهل بعض ماينشىء من أراجيز بالحمد والثناء على الله ، بدلا من الوقوف القديم بالأطلال والبكاء على الدبار ؛ فأبو النجم العجلى يبتدىء أشهر أراجيزه بقوله :

الْحَمْدُ لِلهِ الْوَهُوبِ الْمُجْزِلِ

فى حين يبتدىء العجاج أهم أراجيزه بقوله :

قَدْ جَبَرَ الدِّينَ الْأِلَهُ فَجَبَرْ

وفى ديوانه أرجوزة يفتتحها بقوله :

اَلْحَمْدُ لِلهِ الَّذِى اسْتَقَلَّتِ ... بِإِذْنِهِ السَّمَاءُ وَاطْمَأَنَّتِ

ويستمر فيتحدث عن خلق السموات والأرض ، وما يكون من البعث والنشور ، ويتحول إلى مايشبه الواعظ(٣) » . وهذه مشاركة من الرجز للشعر الدينى فى الشكل زيادة على المشاركة فى الموضوع ؛ فإن « شعر التدين » هذا كان كثيراً

---

(١) البيان والتبيين حـ ٣ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٣) التطور والتجديد فى الشعر الأموى ص ٤٥ .

مايبدو فى هذا الثوب ذى الألوان الدينية الصارخة ؛ فقد كتب عبيدالله بن عبدالله ابن عتبة إلى عمر بن العزيز فقال :

بِاسْمِ الَّذِى أُنْزِلَتْ مِنْ عِنْدِهِ السُّوَرُ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ أَمَّا بَعْـدُ يَا عُمَرُ
إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ مَا تَأْتِى وَمَا تَذَرُ فَـكُنْ عَلَى حَذَرٍ قَدْ يَنْفَعُ الْحَـذَرُ
وَاصْبِرْ عَلَى الْقَـدَرِ الْمَحْتُومِ وَارْضَ بِهِ
وَإِنْ أَتَاكَ بِمَا لَا تَشْتَهِى الْقَـدَرُ
فَمَا صَفَا لِامْرِئٍ عَيْشٌ يُسَرُّ بِهِ إِلَّا سَيَتْبَعُ يَوْمًا صَفْوَهُ الْـكَدَرُ(١)

وقد ظهر فى « شعر التدين » لهذا العهد أدعية وابتهالات ، من مثل قول ذى الرمة :

يَارَبِّ قَدْ أَشْرَفَتْ نَفْسِى وَقَدْ عَلِمَتْ عِلْمًا يَقِينًا لَقَدْ أَحْصَيْتَ آثَارِى
يَا مُخْرِجَ الرُّوحِ مِنْ جِسْمِى إِذَا احْتُضِرَتْ
وَفَارِجَ الْـكَرْبِ زَحْزِحْنِى عَنِ النَّـارِ(٢)

وقـد تناول الرجز العظات الدينية كما تناول الحـكمة الدينية ، ومن أقواله العجاج فى ذلك قوله يذكر العمل الصالح وجزاءه عند الله :

يَعْلَمُ وَالْعَالِمُ لَا كَالْأَجْهَـلِ أَنَّ حِسَابَ الْعَمَـلِ الْمُحَصَّلِ
وَالأُولَى (كَذَا) مِنْ غِبِّ الْأُمُورِ الْأُوَلِ عِنْدَ الْإِلٰهِ يَوْمَ جَمْعِ الْعُمَّـلِ
بِمَجْمَـعِ الْحِسَابِ وَالْمُزَيَّلِ وَأَنَّ خَـيْرَ الْخَوَلِ الْمُخَوَّلِ
فَـلْذُ الْعَطَاءِ فِى الْحُقُوقِ النُّزَّلِ(٣)

---

(١) الحلية ح ٢ ص ١٨٨ ١٨٩ .
(٢) التطور والتجديد فى الشعر الأموى ص ٤٥ .
(٣) شعراء النصرانية بعد الإسلام القسم الثانى ص ١٣٦ ، أراجيز العرب ص ١٦ بغير الشطر الثالث ، والـكلمة الأولى منه غير ظاهرة .

كما تناول الأخلاق كما فى قول العجاج أيضاً :

لاَ أَشْتُمُ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ الْمُسْلِمَا　　وَلاَ أَرَى شَتْمَ الْبَرِىءِ مَغْنَمَا
وَلاَ ابْنَ عَمِّى أَنْ أَرَاهُ مُفْحَمَا　　وَجَارَةُ الْبَيْتِ أَرَاهَا مَحْرَمَا
كَمَا قَضَاهَا اللهُ إلاَّ أَنَّمَا　　مَكَارِمُ السَّعْيِ لِمَنْ تَكَرَّمَا
مَخَافَةَ اللهِ وَعِلْمًا أَنَّمَا　　يَجْزِى الْمُجَازِى عَامِلاً مَا قَدَّمَا[1]

وهكذا شارك الرجز « شعر التدين » فى موضوعاته ، وهى الوعظ ، والحكمة الدينية ، والأخلاق . كما شاركه الاكتساء بحلل الدين والظهور بمظهره .

ولكن ماهى خصائص هذا الفن الجديد الذى تكلمت عن موضوعاته فى هذا الفصل ؟ وماهى مقوماته التى تجعل منه فنا مستقلا عن الشعر الأموى بصفة عامة استقلالا موضوعياً ؟ .

يمكن تلخيص هذه الخصائص فى النقط الآتية : —

١ — تمثيله للحياة الروحية التى سادت فى القرن الأول الهجرى وبخاصة فى نصفه الثانى ، تلك الحياة التى كان لها طابعها الخاص الذى يميزها عن الحياة العامة إذ ذاك ، والتى كان من أهم صفاتها « السلبية » وعدم المشاركة فى الشئون العامة .

٢ — غلبة العنصر العاطفى فى هذا الفن على العنصر العقلى .

٣ — انحصار أغراضه فى دائرة يرضى عنها الدين ؛ كالوعظ ، والحكمة ، والأخلاق .

٤ — غلبة صفة « التعويض » على هذا الفن ؛ فإنه يعتبر دائما أدب أولئك الذين يؤملون فى الآخرة مافاتهم فى الدنيا .

٥ — انعدام الغرض السياسى والنزعة الحزبية ؛ فإن الشعر الشيعى وشعر الخوارج لا يدخلان ضمن مفهوم هذا الفن .

---

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام — القسم الثانى ص ١٣٦ — ١٣٧ .

قد يقال : إن الأغراض التى قام على تناولها والتعبير عنها « شعر التدين » فى القرن الأول تناولها الشعر الجاهلى جميعاً ؛ فعلى أى أساس يقوم الحكم بأن « شعر التدين » فن جديد ؟ ويقال فى ذلك إن بين الشعرين مخالفة ظاهرة من عدة وجوه ؛ من حيث الموضوع ، ومن حيث الزاوية التى يتناول منها الشاعر موضوعه ، ومن حيث وحدة هذه الزاوية فى شعر التدين وتعددها فى الشعر الجاهلى ، ومن حيث اليقين الظاهر فى شعر التدين والحيرة المطبقة فى الشعر الجاهلى . ولهذا كله كان « شعر التدين » فناً جديداً ظهر فى أحضان الحياة الإسلامية ، على الرغم من قيام الشعر الجاهلى على مايقرب من الموضوعات التى قام عليها هذا الفن .

تعقيب

يمكن تلخيص النقط التي تناولها هذا الفصل فيما يأتى :

١ — انقسمت حياة الشعر فى القرن الأول إلى فترتين :

الفترة الأولى منذ ظهور الإسلام إلى أوائل عصر الأمويين تقريباً .

والفترة الثانية تنتهى بانتهاء القرن الأول أو بعده بقليل .

وقد كانت الفترة الأولى فترة ركود بالنسبة للشعر ؛ لأن الإسلام حاول أن يغير من مفهومه الذى كان له فى الجاهلية ، ولأن خطأ تسرب إلى أذهان العامة من فهم بعض النصوص التى تناولت الشعر فهما مخطئاً . وعلى كل فقد سار الشعر فى هذه الفترة على ضعفه بمفهوم إسلامى جديد .

أما الفترة الثانية فقد كانت فترة نهضة ويقظة بالنسبة للشعر . ولكن هذه النهضة قامت على أساس المفهوم الجاهلى للشعر ، وهومفهوم تأباه الحياة الإسلامية . ومن هنا كان لابد لهذه الحياة التى أخذت فى التميز عن الحياة العامة من شعر يقوم على التعبير عنها ؛ فنشأ « شعر التدين » تلبية لهذه الضرورة .

٢ — قام شعر التدين على الوعظ ، والتذكير بالحياة الآخرة ووصفها ، وعلى الحكمة الدينية ، وعلى الأخلاق . وكان يسير فى ذلك جنباً إلى جنب مع فن نثرى يشابهه هو النثر الدينى . وكان عمر بن عبد العزيز للشعر الدينى بمنزلة الحسن البصرى للنثر الدينى .

٣ — شارك الوجز الذى نشط فى هذا العصر شعر التدين فى موضوعاته عند بعض الرجاز .

٤ — يعتبر « شعر التدين » فناً جديداً نشأ فى أحضان الحياة الإسلامية ، وعلى الرغم من وجود أوجه شبه بينه وبين الشعر الجاهلى الذى عالج نفس الموضوع إلا أن أوجه الخلاف والخصائص المميزة لشعر التدين تجعل منه فناً جديداً

كل الجدة . ولعل أبرز نتيجة يمكن استخلاصها من هذا الفصل هى :

إنه لأول مرة فى تاريخ الشعر العربى يقوم على التعبير عن الحياة الروحية فن شعرى مستقل عن الفنون الشعرية الأخرى له خصائصه وله مميزاته ، وقد كان ذلك بظهور « شعر التدين » فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول .

أما الشعر الجاهلى الذى قام على علاج نفس الموضوع فقد كان جزءا من الشعر العام ، ولم يكن له من المقومات والخصائص ما يجعل منـه فناً مستقلا . وأما الشعر الإسلامى الذى ساد الفترة الأولى من القرن الأول فقد كان هو كل الشعر العربى فى ذلك الحين ؛ لأن الحياة الإسلامية عمت كل شىء من شئون المسلمين . وفى النصف الثانى من القرن الأول تميزت الحياة الدينية عن الحياة العامة ؛ فتميز تبعاً لها فن جديد قام على التعبير عنها هو « شعر التدين » .

الفصل الثالث

الشعر الزهدى فى القرن الثانى الهجرى

---

١ — تطور « شعر التدين » فى القرن الثانى

بدأ القرن الثانى و« شعر التدين » فن له مفهومه وخصائصه ومقوماته ، وله ميدانه الذى يقوم على التعبير عنه . وذلك الميدان هو الحياة الروحية التى تميزت عن الحياة العامة فى المجتمع الإسلامى فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول ، وأطلق على أولئك الذين يحيونها منذ هذا التاريخ أسماء خاصة تميزهم عن غيرهم ، وأخذت هذه الحياة تتطور فيما بعد تطوراً يقوم على الاستقلال والانعزال بمرور السنين .

وحتى مبدأ القرن الثانى لم يكن لشعر التدين شعراء مختصون منقطعون للقول فيه ، بل كان يعالجه هؤلاء الشعراء الذين عمرت بهم الحياة والمجتمع فى عصر بنى أمية . وكانوا يقولون فى كثير من الموضوعات ، ويعرجون على هذا الفن الشعرى كلما طاف بهم طائف من الروحانية . وبقدر حظ الواحد منهم من هذه الطوائف الروحانية كان أقباله على القول فى هذا الفن .

ولكن الحياة الروحية لم تظل على ما كانت عليه فى القرن الأول ؛ بل أخذت تتطور بمرور سنوات القرن الثاني ، وتتقبل بعض الأفكار الطارئة عليها من خارج أكثر مما تقبلت فى القرن الأول . ولم تمض سنوات فى القرن الثانى حتى أخذت الحياة الروحية فى الاستقرار والتعمق فظهر الكلام فى بعض المعانى الروحية ، وأخذ شكله التنفيذى العملى بشكل أقوى وأعنف مما تفترضه تعاليم الدين ، وأخذت آثار الأفكار الأجنبية فى الظهور ، مما أعطى الحياة الروحية استقلالاً عن الحياة العامة أكثر مما كان لها .

وكان طبيعيا أن يتطور « شعر التدين » بتطور الحياة الروحية التى ارتبط مصيره بها ، وقام على التعبير عنها منذ القرن الأول . وقد كان هذا الفن صادق التعبير عن هذه الحياة ؛ فنشط بنشاطها ، وأخذ فى التردد على ألسنة المتعبدين فى المناسبات المختلفة ؛ وما أكثر المناسبة فى حياة أولئك الذين انقطعوا للعبادة ، وانصرفوا عن متع الحياة ومخالطة الناس .

« مر مالك بن دينار على رجل يغرس فسيلا ؛ فغبر عنه يسيراً ، ثم مر بالفسيل وقد أطعم ، فسأل عن الذى غرسه فقالوا مات ، ثم أنشأ يقول :

مُؤَمِّلُ دُنْيَا لِتَبْـقَى لَهُ ... فَمَاتَ الْمُؤَمِّلُ قَبْلَ الْأَمَـلْ

يُرَبِّى فَسِيلاً وَيُعْـنَى بِهِ ... فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ الرَّجُلْ (١)

ودخل إبراهيم بن أدهم على أبى جعفر المنصور ، فقال له : كيف شأنكم يا أبا أسحاق فقال :

نُرَقِّعُ دُنْيَانَا بِتَمْزِيقِ دِينِنَـا ... فَلَا دِينُنَا يَبْقَى وَلَا مَا نُرَقِّعُ (٢)

وسئل سفيان الثورى مرة عن التقوى فأنشد :

إِنِّى وَجَدْتُ فَلَا تَظُنُّوا غَـيْرَهُ ... هَذَا التَّوَرُّعَ عِنْدَ ذَاكَ الدِّرْهَمِ

فَإِذَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ ثُمَّ تَرَكْتَهُ ... فَأَعْلَمْ بِأَنَّ هُنَاكَ تَقْوَى الْمُسْلِمِ (٣)

وأنشد يونس بن ميسرة هذا البيت عند موته :

ذَهَبَ الرِّجَالُ الصَّالِحُونَ وَأُخِّرَتْ ... نُتْنُ الرِّجَالِ لِذَا الزَّمَانِ الْمُنْتِنِ (٤)

وحدث جعفر قال « كنا نخرج مع مالك (٥) بن دينار من الحطمة فنجمع الموتى

---

(١) الحلية جـ ٢ ص ٣٨٤ . (٢) الحلية جـ ٨ ص ١٠

(٣) معجم الأدباء حـ ١ ص ١٠٢ — ١٠٣ (٤) الحلية حـ٥ ص ١٥٢ .

(٥) مالك بن دينار يكنى أبا يحيى مولى لامرأة من بنى سامة بن لؤى ، كان يكتب المصاحف بالبصرة ، وهو من زهاد التابعين ، أسند عن أنس بن مالك ، وعن جماعة من كبار التابعين كالحسن وابن سيرين والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله ، وتوفى قبل طاعون سنة ١٣١ هـ قبل سنة ١٢٧ هـ . (صفة الصفوة حـ ٣ ص ١٩٧ ، الطبقات الكبرى للشعرانى حـ ١ ص ٣٢) .

ونجهزهم ، ثم يخرج على حمار قصير لاطىء لجامه من ليف ، وعليه عباءة مرتدياً بها .
قال : فيعظنا فى الطريق ، حتى إذا أشرف على القبور وأحس بنا أقبل بصوت له محزون يقول :

أَلاَ حَىِّ الْقُبُــورَ وَمَنْ بِهِنَّهْ   وُجُوهٌ فِى التُّرَابِ أُحِبُّهُنَّهْ
فَلَوْ أَنَّ الْقُبُــورَ أَجَبْنَ حَيًّا   إِذًا لأَجَبْنَنِى إِذْ زُرْتُهُنَّهْ
وَلَكِنَّ الْقُبُــورَ صَمَتْنَ عَنِّى   فَأُبْتُ بِحَسْرَةٍ مِنْ عِنْدِ هِنَّهْ(١)

وكان مالك يقول :

أَتَيْتُ الْقُبُــورَ فَنَادَيْتُهَا   فَأَيْنَ الْمُعَظَّمُ وَالْمُحْتَقَــرْ
وَأَيْنَ الْمُــذِلُّ بِسُلْطَانِهِ   وَأَيْنَ الْعَزِيزُ إِذَا مَا قَدَرْ
وَأَيْنَ الْمَــلِىءُ إِذَا مَا دَعَا   وَأَيْنَ الْعَزِيزُ إِذَا مَا افْتَخَرْ(٢)

وقال : أتيت على قبر فإذا عليه مكتوب :

يٰأَيُّهَا الرَّكْبُ سِيرُوا إِنَّ غَايَتَكُمْ   أَنْ تُصْبِحُوا ذَاتَ يَوْمٍ لاَ تَسِيرُونَا
حُثُّوا الْمَطَايَا وَأَرْخُوا مِنْ أَزِمَّتِهَا   قَبْــلَ الْمَمَاتِ وَقَضُّوا مَا تُقَضُّونَا
كُنَّا أُنَاساً كَمَا كُنْتُمْ فَغَيَّرَنَا   دَهْرٌ فَسَوْفَ كَمَا كُنَّا تَكُونُونَا(٣)

وحدث سعد بن زينور قال: « كنا على باب الفضيل(٤) بن عياض، فاستأذنا عليه فلم يؤذن لنا ؛ فقيل لنا : إنه لايخرج إليكم أو يسمع القرآن . قال وكان معنا رجل

---

(١) الحلية ﺣ ٢ ص ٣٧٣ ، عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٠٤ .
(٢) محاضرات الأبرار ﺣ ١ ص ١٧٦ .
(٣) الحلية ﺣ ٢ ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .
(٤) الفضيل بن عياض التيمى يكنى أبا على خراسانى من ناحية مرو ، وقيل إنه ولد بسمرقند ، ونشأ بأبيورد وقدم الكوفة وهو كبير فسمع بها الحديث ، ثم تعبد وانتقل إلى مكة فمات بها فى المحرم سنة ١٨٧ ﻫ .
(صفحة الصفوة ﺣ ٢ ص ١٣٤ والرسالة للقشيرى ص ٩ وطبقات الشعرانى ﺣ ١ ص ٥٨) .

مؤذن وكان صيتاً ، فقلنا له : اقرأ ؛ فقرأ (ألهاكم التكاثر) ورفع بها صوته ، فأشرف علينا الفضيل وقد بكى حتى بل لحيته بالدموع ومعه خرقة ينشف بها الدموع من عينيه ؛ وأنشأ يقول :

بَلَغْتُ الثَّمَانِينَ أَوْ جُزْتُهَا   فماذا أُؤَمِّلُ أَوْ أَنْتَظِرْ
أَتَى لِي ثَمَانُونَ مِنْ مَوْلِدِي   وَبَعْدَ الثَّمَانِينَ مَا يُنْتَظَرْ
عَلَتْنِي السِّنُونَ فَأَبْلَيْنَنِي   ... ...

قال : ثم خنقته العبرة ، وكان معنا على بن خشرم فأتمه لنا ، فقال :

عَلَتْنِي السِّنُونَ فَأَبْلَيْنَنِي   فَرَقَّتْ عِظَامِي وَكَلَّ الْبَصَرْ(١)

وكان داود الطائى ينشد أبيات عبيد الله بن عبد الله التى أولها :

أَلاَ أَبْلِغَا عَنِّي عِرَاكَ بْنَ مَالِكٍ   وَلاَ تَدَعَا أَنْ تَثْنِيَا بِأَبِي بَكْرِ
فَلاَ تَدَعَا أَنْ تَسْأَلاَ وَتُسَلِّمَا
فَمَا حُشِيَ الْأَنْسَانُ شَرًّا مِنَ الْكِبْرِ(٣)

وكان أبو عبد الحميد المكفوف يتمثل فى قصصه بقوله :

يَا رَاقِدَ اللَّيْلِ مَسْرُوراً بِأَوَّلِهِ   إِنَّ الْحَوَادِثَ قَدْ يَطْرُقْنَ أَسْحَارَا

ونظر بكر بن عبد الله المزنى إلى مورق العجلى فقال :

عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السُّرَى   وَتَنْجَلِي عَنْهُمْ غَيَابَاتُ الْكَرَى

ولم تلبث معالم الزهد الذى أخذ فى الانتشار بين المتعبدين منذ أوائل القرن الثانى أن ظهرت فى ما كان يتمثل به من ذلك الشعر ، وأخذ هو يستجيب لهذه الأفكار الجديدة التى طرأت على الحياة الروحية فى الإسلام ، ويعبر عنها تعبيراً

---

(١) صفة الصفوة حـ ٢ ص ١٢٥ .
(٢) الحلية حـ ٧ ص ٣٦١ .
(٣) الحيوان حـ ٦ ص ٥٠٨ .

صادقاً ؛ فأخذ مفهوم هذا الشعر فى التحور والتغير تبعاً لاختلاف الموضوع وهو الحياة الروحية التى أخذت فى التطور والتغير عما كانت عليه فى القرن الأول ؛ فظهر فى شعر هذا القرن الدعوة إلى ترك الدنيا ، وذم الإقبال عليها ، والاكتفاء منها بما يقيم الرمق ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، والانقطاع إليه ، والقناعة به ، والثقة بما عنده ، والمجاهدة فى سبيل مرضاته ، وظهر كذلك تحبيذ التبتل ، وعدم الانشغال بالنسل عن العبادة ، والتزام ألوان من العبادة لا يفرضها الدين .

وبالجملة كان الشعر يستجيب لكل هذه المعانى التى طرأت على الحياة الروحية ؛ فحولتها من مجرد إقبال على العبادة ، وانصراف عن مشاكل المجتمع التى لم يتبين فيها وجه الحق — وهذا ما كان فى القرن الأول — إلى مبالغة فى العبادة ، وانصراف عن الدنيا ، بناء على فكرة زائدة على تعاليم الدين وإن كانت تتخذ لنفسها منه أساساً ، وهذا ما حدث فى القرن الثانى ، وأطلق عليه اسم الزهد « Ascetisim » ومن الطبيعى إذن أن يطلق على شعر التدين فى صورته الجديدة التى اكتسبها من التعبير عن حياة الزهد فى القرن الثانى « شعر الزهد » أو « الشعر الزهدى » ؛ وهو طور جديد من أطوار « شعر التدين » يختلف عن طوره الأول فى شدة توغله فى الروحانية ، واشتماله على المقومات الجديدة للحياة الروحية فى القرن الثانى[١] .

كان محمد بن يوسف كثيراً ما يتمثل بهذا البيت :

إِذَا كُنْتَ فِى دَارِ الْهَوَانِ فَإِنَّمَا ... يُنَجِّيكَ مِنْ دَارِ الْهَوَانِ اجْتِنَابُهَا[٢]

وهو دعوة إلى نفض اليد من الدنيا بشرها وخيرها . وكان سفيان الثورى يتمثل :

بَاعُوا جَدِيداً جَمِيلاً بَاقِياً أَبَداً ... بِدَارِسٍ خَلَقٍ يَا بِئْسَ مَا اتَّجَرُوا[٣]

ولعله مأخوذ من قوله تعالى : « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا

---

(١) راجع ص ٤٢ وما بعدها من التمهيد لهذا البحث .

(٢) الحلية حـ٨ ص ٢٣٥ .

(٣) الحلية حـ ٧ ص ٥ .

يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون[١] » . وكان إبراهيم بن أدهم[٢] يتمثل كثيراً بهذا البيت :

« لَلُقْمَةٌ بِجَرِيشِ المِلْحِ آكُلُهَا ... أَلَذُّ مِنْ تَمْرَةٍ تُحْشَى بِزُنْبُورِ

قال : ومعنى حشوها بزنبور أن يكون فى باطنها علة كأن يعطاها لأجل دينه وصلاحه ، ولولا ذلك ما أعطاها له . فمن أدب هذه أن ترد على صاحبها ، ولا تقبل إلا ممن يعلم أنه يحبه على أى حال كان ؛ فهذه هى التى ليس فيها زنبور[٣] » .

وكان إذا عمل ارتجز وقال :

اتَّخِـــذَ اللّٰهَ صَاحِباً ... وَدَعِ النَّاسَ جَانِباً[٤]

ومن الدعوة إلى التوكل قول سفيان الثورى[٥] :

إِنْ كُنْتَ تَرْجُو اللّٰهَ فَاقْنَعْ بِهِ ... فَعِنْدَهُ الفَضْلُ الكَثِيرُ البَشِيرْ

مَنْ ذَا الَّذِى تَلْزَمُـــهُ فَاقَةٌ ... وَذُخْرُهُ اللّٰهُ العَلِىُّ الكَبِيرْ[٦]

ومن دعوته إلى التبتل قوله :

يَا حَبَّـــذَا العُزْبَةُ وَالمِفْتَاحُ ... وَمَسْكَنٍ تَخْرِقُهُ الرِّيَاحُ

لاَ صَخَبٌ فِيـــهِ وَلاَ صِيَاحُ[٧]

---

(١) البقرة ٨٦ .

(٢) إبراهيم بن أدهم بن منصور يكنى أبا إسحاق من بلخ ، وكان من أبناء الملوك فتزهد ولبس الصوف ، وكان يأكل من عمل يده ، وله سياحات كثيرة ، وقد نسجت حوله الأساطير ، ولما مات رثاه ابن أخته محمد بن كناسة الأسدى الشاعر . توفى ابن أدهم سنة ١٦٢ هـ بالجزيرة ، فحمل إلى صور ودفن هناك . (صفة الصفوة حـ ٤ ص ٥٩ والرسالة للقشيرى ص ٨) .

(٣) الطبقات الكبرى للشعرانى حـ ١ ص ٥٩ .

(٤) الحلية جـ ٧ صـ ٣٧٣ .

(٥) سفيان بن سعيد الثورى من علماء الكوفة وزهادها ، ولد سنة ٩٧ هـ وخرج من الكوفة إلى البصرة سنة ١٥٥ هـ وتوفى بالبصرة سنة ١٦١ هـ كان يسمى أمير المؤمنين فى الحديث ، وكان عالم الأمة وعابدها وزاهدها فى وقته . (صفة الصفوة حـ ٣ ص ٨٢ وطبقات الشعرانى جـ ١ ص ٤٠) .

(٦) الحلية جـ ٦ ص ٣٧٣ .

(٧) الأحياء جـ ٢ ص ٣٠ والمقصود بالعزبه العزوبة .

ومن الصور الواضحة لحياة الزهاد فى القرن الثانى ما كان يتمثل به مسروق وهو قوله :

وَيكْفِيكَ مِمَّا أُغْلِقَ الْبَابُ دُونَهُ وَأُرْخِى عَلَيْهِ السِّتْرُ مِلْحٌ بِجَرْدَقِ (١)
وَمَاءُ فُرَاتٍ بَارِدٌ ثُمَّ تَغْتَدِى تُعَارِضُ أَصْحَابَ الثَّرِيدِ الْمُلَبَّقِ
تَجَشًّا إِذَا مَا هُمْ تَجَشَّوْا كَأَنَّمَا غُذِيتَ بِأَلْوَانِ الطَّعَامِ الْمُفَتَّقِ (٢)

ومن صور مجاهداتهم ما روى من أن سعيد بن وهب(٣) حج ماشياً ، فبلغ منه الجهد ؛ فقال :

قَدَمَىَّ اعْتَوِرَا رَمْلَ الْكَثِيبْ وَاطْرُقَا الْآجِنَ مِنَ مَاءِ الْقَلِيبِ
رُبَّ يَوْمٍ رُحْتُمَا فِيهِ عَلَى زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَفِى وَادٍ خَصِيبِ
وَسَمَاعٍ حَسَنٍ مِنْ حَسَنٍ صَخِبِ الْمِزْهَرِ كَالظَّبْىِ الرَّبِيبِ
فَاحْسِبَا ذَاكَ بِهَذَا وَاصْبِرَا وَخُذَا مِنْ كُلِّ فَنٍّ بِنَصِيبِ
إِنَّمَا أَمْشِى لِأَنِّى مُذْنِبٌ فَلَعَلَّ اللّٰهَ يَعْفُو عَنْ ذُنُوبِى (٤)

هذه المعانى وغيرها جعلت الشعر الدينى فى القرن الثانى يتطور إلى مرحلة غير التى كان يمر بها فى القرن الأول تبعاً لتطور موضوعه ؛ فقد أصبح يعبر عن الزهد بعد أن كان يعبر عن التدين ؛ وللزهد مفهوم وللتدين مفهوم ، ولكل تعاليمه

---

(١) هذه الشطرة فى الأصل « وأرخى عليه الستر ماح وجردق » فالفعل (أرخى) غير ظاهر البناء (وجردق) مرفوعة وهذا ما لا يتفق وبقية القافية فى البيتين التاليين ، وقد تركت الفعل كما هو وأضفت باء إلى كلمة جردق حتى يزول الأقواء والجردق الرغيف وهو فارسى معرب .

(٢) الحلية ج ٢ ص ٩٧ .

(٣) سعيد بن وهب أبو عثمان مولى بنى سامة بن لؤى ، كان شاعرا ماجنا كثير القول فى الغزل والخمر ، وكان يسكن البصرة ، ثم توطن بغداد وتعبد وحج راجلا ، توفى فى خلافة المأمون . (صفة الصفة حـ ٢ ص ٢٠٣) .

(٤) صفة الصفوة حـ ٢ ص ٢٠٣ .

ونظمه التى تتفق حيناً وتتمايز حيناً آخر . وقد زاد من تشخص الشعر الزهدى فى القرن الثانى أن أصبح له شعراء منقطعون للقول فيه ، وهو شىء لم يكن لشعراء التدين فى القرن الأول ، وأصبحت شخصية « الشاعر الفقيه » أو « الشاعر المحدث » أو « الشاعر الزاهد » من الشخصيات المألوفة فى الحياة الروحية فى القرن الثانى ؛ بل أصبحت من مقومات هذه الحياة . وبعد أن كان شعر التدين فى القرن الأول فناً يعرج عليه شعراء غير متخصصين ؛ أصبح الشعر الزهدى فى القرن الثانى ذا شعراء لا يتناولون غيره من الفنون الشعرية ولا يشغلون أنفسهم بغيره من الموضوعات ؛ اللهم إلا ما لا يتعارض مع حياتهم الروحية التى كانوا يحيونها ؛ فإن عروة بن أذينة « شاعر غزل مقدم من شعراء أهل المدينة ، وهو معدود فى الفقهاء والمحدثين ، روى عنه مالك بن أنس وعبيد الله بن عمر العدوى[1] » ومن غزله قوله :

إِذَا وَجَدْتُ أُوَارَ الْحُبِّ فِى كَبِدِى ... عَمَدْتُ نَحْوَ سِقَاءِ الْقَوْمِ أَبْتَرِدُ
هَبْنِى بَرَدْتُ بِبَرْدِ الْمَاءِ ظَاهِرَهُ ... فَمَنْ لِحَرٍّ عَلَى الْأَحْشَاءِ يَتَّقِدُ[2]

و « ذكر ابن أذينة عند عمر بن عبد العزيز فقال : نعم الرجل أبو عامر على أنه الذى يقول :

وَقَدْ قَالَتْ لِأَتْرَابٍ ... لَهَا زُهْرٍ تَلَاقَيْنَا[3] »

ومن شعر ابن أذينة فى الزهد قوله :

لَقَدْ عَلِمْتُ وَمَا الْأَسْرَافُ مِنْ خُلُقِى ... أَنَّ الَّذِى هُوَ رِزْقِى سَوْفَ يَأْتِينِى
أَسْعَى لَهُ فَيُعَنِّينِى تَطَلُّبُهُ ... وَلَوْ جَلَسْتُ أَتَانِى لَا يُعَنِّينِى
وَإِنَّ حَظَّ امْرِىءٍ غَيْرِى سَيَبْلُغُهُ ... لَا بُدَّ لَا بُدَّ أَنْ يَجْتَازَهُ دُونِى

---

(١) الأغانى ج ٢١ ص ١٠٥ .
(٢) الأغانى ج ٢١ ص ١٠٨ — ١٠٩ .
(٣) الأغانى ج ٢١ ص ١٠٨ .

لاَ خَـيْرَ فِي طَمَعٍ يُدْنِي لِمَنْقَصَةٍ ... وَغيْرُهُ مِنْ كفَافِ الْعَيْشِ يَكْفِينى
لاَ أَرْكَبُ الْأَمْرَ تُذْرِى بِي عَوَاقِبُهُ ... وَلاَ يُعَابُ بِهِ عِرْضِى وَلاَ دِينِى
كَمْ مِنْ فَقِيرٍ غَنِيِّ النَّفْسِ تَعْرِفُهُ ... وَمِنْ غَنِيٍّ فَقِيرِ النَّفْسِ مِسْكِينِ
وَمِنْ عَدُوٍّ رَمَانِي لَوْ قَصَدْتُ لَهُ ... لَمْ يَأْخُذِ النَّصْفَ مِنى حِينَ يَرْمِينى
وَمِنْ أَخٍ لِي طَوَى كَشْحاً فَقُلْتُ لَهُ ... إِنَّ انْطِوَاءَكَ عَنى سَوْفَ يَطْوِينِى
إِنِّى لَأَنْطِقُ فِيما كَانَ مِنْ أَرَبِي ... وَأُكْثِرُ الصَّمْتَ فِيما لَيْسَ يَعْنِينِى
لاَ أَبْتَغِي وَصْلَ مَنْ يَبْغِى مُفَارَقَتِي ... وَلاَ أَلِينُ لِمَنْ لاَ يَشْتَهِى لِينِى (١)

والقصيدة من طلائع الشعر الزهدى ، وهى لذلك أشبه ما تكون بالشعر الدينى ؛ إذ تشتمل على كثير من الآداب الدينية من مثل اتقاء الشبهات والدعوة إلى القناعة وصلة الرحم وإيثار الصمت فيما لا يعنى ، وليس فيها ماهو نص فى الزهد إلا الأبيات الأولى التى تقرر مبدأ التوكل بشىء من الصرامة والإصرار . والعلة فى ذلك أن تعاليم الزهد فى مبدأ القرن الثانى لم تكن قد رسخت وقعدت بعد .

ولكن هذه التعاليم الزهدية تبدو بصفة أوضح فيما روى عن عبد الله (٢) ابن المبارك من شعر . قالوا كان عبد الله بن المبارك إذا خرج إلى مكة ، يقول :

بُغْضُ الْحَيَاةِ وَخَوْفُ اللهِ أَخْرَجَنِى ... وَبَيْعُ نَفْسِى بِمَا لَيْسَتْ لَهُ ثَمَنا
إِنِّى وَزَنْتُ الَّذِى يَبْقَى لِيَعْدِلَهُ ... مَا لَيْسَ يَبْقَى فَلَا وَاللهِ مَا اتَّزَنَا (٣)

---

(١) الأغانى حـ ٢١ ص ١٠٦ .

(٢) عبد الله بن المبارك يكنى أبا عبد الرحمن كان أبوه تركيا عند رجل من التجار من بنى حنظلة ، وكانت أمه تركية خوارزمية ، ولد سنة ١١٨ وقيل سنة ١١٩ هـ ، وقيل عنه : كنت لا تحب أن ترى صاحب علم أو صاحب عبادة أو رجلا له مروءة وقدر بمرو إلا رأيته فى داره ، وكانوا يقدمونه فى الأدب على سفيان الثورى وتوفى سنة ١٨١ هـ ودفن بهيت وهى مدينة على الفرات لما رجع من الغزو ، وكانت إقامته بخراسان . (صفة الصفوة حـ ٤ ص ١٠٩ وطبقات الشعرانى حـ ١ ص ٥٠ وتاريخ بغداد المجلد العاشر ص ١٦٥) .

(٣) تاريخ بغداد مجلد ١٠ ص ١٦٦ .

وبغض الحياة ، والمقابلة بين الدنيا والآخرة على أساس اختيار إحداهما دون إمكان الجمع بينهما من المعانى الزهدية الناشئة عن المبالغة فى الاتجاه إلى الآخرة ، مع أن الدين لا يجعله الاتجاه الوحيد من بين تعاليمه التى ترمى إلى تحصيل خيرى الدنيا والآخرة معاً .

وقال ابن المبارك فى صفة العباد :

إِذَا مَا ٱللَّيْـلُ أَظْلَمَ كابَدُوهُ ... فَيُسْفِرُ عَنْهُمُ وَهُمُ رُكُوعُ

أَطَارَ الخَوْفُ نَوْمَهُمُ فَقَامُوا ... وَأَهْلُ الْأَمْنِ فِى الدُّنْيَا هُجُوعُ (١)

وتلك صفة قوم انقطعوا للعبادة فأحيوا ليلهم كله حتى أسفر عليهم الصبح ، مع أن الرسول عليه السلام يقول : « قم ونم » .

ومن المقطوعات الحسنة التى أثرت عن ابن المبارك فى بعض الآداب التى يجب أن يتحلى بها المسلم التقى قوله :

الصَّمْتُ أَزْيَنُ بِالْفَـتَى ... مِنْ مَنْطِقٍ فِى غَـيْرِ حِينِهْ

وَالصِّدْقُ أَجْمَـلُ بِالْفَتَى ... فِى الْقَوْلِ عِنْدِى مِنْ يَمِينِهْ

وَعَلَى الْفَـتَى بِوَقَارِهِ ... سِمَةٌ تَلُوحُ عَلَى جَبِينِـهْ

فَمَنِ الَّذِى يَخْفَى عَلَيْـ ... ـكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى قَرِينِهْ

رُبَّ امْرِئٍ مُتَيَقِّنٍ ... غَلَبَ الشِّقَاءُ عَلَى يَقِينِـهْ

فَأَزَالَهُ عَـنْ رَأْيِهِ ... فَابْتَاعَ دُنْيَاهُ بِدِينِـهْ (٢)

والبيتان الأولان من هذه المقطوعة من الحكمة الساذجة المألوفة لدى الناس جميعاً . والبيت الثالث صورة الرجل التقى كما يراها بن المبارك . وهى صورة تتسم بالوقار البادى للناس من الأطراق ، والتفكر ، وأسبال الجفن . وهى على كل

---

(١) الإحياء حـ ١ ص ٣٢٨ .
(٢) الحلية حـ ٨ ص ١٧٠ .

حال صورة أولئك الذين يلزمون المحاريب . ومعنى البيت الرابع عادى مطروق ، أثر عن غيره من الشعراء . ولكن البيتين الأخيرين يعتبران قفزة روحية جريئة فحتى ذلك الحين لم يكن الزهد يتناول المسائل النفسية بعمق ، بل كان يمر عليها مروراً سريعاً دون تلبث أو مكث ، ولم تكن هذه الخطرات السريعة لتكون للزهد فى هذا العهد المبكر آراء مدروسة ثابتة عن النفس وأحوالها وطبيعتها ، ولا عن الروح والقلب ، وما إلى ذلك من المسائل التى تناولها التصوف فيما بعد بالتحليل والتفصيل ، وكون له فى كل ذلك آراء ثابتة مدروسة منظمة . ولكن هذين البيتين يتناولان اليقين والشك ، واصطراعهما فى النفس ، وموقف الإنسان بينهما موقف الحيرة انتظاراً لنتيجة المعركة بينهما . وفى البيتين ربط بين العقيدة والعمل ، وترتب ثانيهما على أولها ، وبقدر ثبوت العقيدة يكون اطراد العمل وقوته واتزانه ، وسيتناول الصوفية فيما بعد مسألة اليقين بالبحث والتفهم ، ويرتبون عليها نتائج لها كل القيمة فى الحياة الروحية .

وعبد الله بن المبارك من المتورعين فى حياتهم ؛ فقد كان له صديق محدث مثله ولى الصدقات ؛ فكتب إليه ابن المبارك :

يَا جَاعِلَ الْعِـلْمِ لَهُ بَازِياً ... يَصْطَادُ أَمْوَالَ الْمَسَاكِينِ
احْتَلْتَ لِلدُّنْيَـا وَلَذَّاتِهَـا ... بِحِيلَـةٍ تَذْهَبُ بِالدِّينِ
فَصِرْتَ مَجْنُوناً بِهَا بَعْـدَ مَا ... كُنْتَ دَوَاءً لِلْمَجَـانِينِ
أَيْنَ رِوَايَاتُـكَ فِى سَرْدِهَا ... عَنْ ابْنِ عَوْنٍ وَابْنِ سِيرِينِ
أَيْنَ رِوَايَاتُـكَ وَالْقَوْلُ فِى ... لُزُومِ أَبْوَابِ السَّلَاطِينِ
إِنْ قُلْتَ أُكْرِهْتُ فَمَاذَا كَذَا ... زَلَّ حِمَارُ الْعِلْمِ فِى الطِّينِ (١)

فهو يرى أن ولاية الأعمال للسلطان مما ينقص الورع ؛ لأنه ابتغاء للدنيا بالعلم الذى ينبغى أن يكون خالصاً لوجه الله تعالى . وما كان لهذا الصديق الذى كان

(١) صفة الصفوة حـ ٤ ص ١١٦ .

يتكلم فى لزوم باب السلطان أن يلزم باب السلطان بولاية الصدقات ؟ فإن الزهاد فى هذا الزمان كانوا يرون ولاية الأعمال للسلطان طلب للدنيا ، ومخالفة لآداب الورع والزهد .

والشافعى فقيه شاعر أثر عنه فى معانى الزهد شعر رقيق . قال عنه ابن رشيق « وأما محمد بن إدريس الشافعى فكان من أحسن الناس افتناناً فى الشعر » وهو القائل :

وَمُتْعَبِ الْعَيْشِ مُرْتَاحاً إِلَى بَلَدٍ ... وَالْمَوْتُ يَطْلُبُهُ فِى ذَلِكَ الْبَلَدِ
وَضَاحِكٍ وَالْمَنَايَا فَوْقَ مَفْرِقِهِ ... لَوْ كَانَ يَعْلَمُ غَيْباً مَاتَ مِنْ كَمَدِ
مَنْ كَانَ لَمْ يُؤْتَ عِلْماً فِى بَقَاءِ غَدٍ
مَاذَا تَفَكُّرُهُ فِى رِزْقِ بَعْدَ غَدٍ[1]

وعنصر التأمل واضح فى هذه المقطوعة .

وله أبيات قالها فى مرض موته تتسم بالرقة ، وتهب منها نفحات الرجاء فى عفو الله ، وهى أدخل فى تناول الأمور النفسية من المقطوعة السابقة . قال :

فَلما قَسَا قَلْبِى وَضَاقَتْ مَذَاهِبِى ... جَعَلْتُ رَجَائِى نَحْوَ عَفْوِكَ سُلَّمَا
تَعَاظَمَنِى ذَنْبِى فَلَمَّا قَرَنْتُهُ ... بِعَفْوِكَ رَبِّى كَانَ عَفْوُكَ أَعْظَمَا
فَمَا زِلْتَ ذَا عَفْوٍ عَنِ الذَّنْبِ لَمْ تَزَلْ ... تَجُودُ وَتَعْفُو مِنَّةً وَتَكَرُّمَا
فَلَوْلَاكَ لَمْ يَغْدِرْ بِإِبْلِيسَ عَابِدٌ ... فَكَيْفَ وَقَدْ أَغْوَى صَفِيَّكَ آدَمَا[2]

فهو حين رأى أن كثرة ذنوبه تجعله على خوف من أن يعامله الله بالعدل ؛ لأن النتيجة حينئذ لن تكون فى صالحه ؛ فزع إلى عفو الله ورحمته متخذاً من الرجاء وسيلة يتوسل بها إلى الله سبحانه ؛ محاولاً أن يقارن بين ذنوبه وبين عفو الله

---

(١) العمدة ح ١ ص ١٨ .

(٢) معجم الأدباء ح ١٧ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ .

ليتبين له أن هـذه الذنوب لا تقع فى عفو الله موقع القطرة فى البحر . وبعد أن اتجهت نفسه بهذا الرجاء إلى الله ، ووجدت روح الأمن فى ظل هذا الرجاء ، أراد أن يؤكده من الناحية المنطقية لينعم بهذه الحالة النفسية الممتعة حالة الاطمئنان إلى عفو الله والأمن فى ظله ؛ فرد الطاعة والغواية إلى الله تعالى ، واستعان بضرب المثل بآدم وهو خليفة الله فى أرضـه ، وقد عصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى .

أما مساور الوراق وهو شاعر كوفى مقل من أصحـاب الحديث فيوصى ابنه بلزوم الزهاد ، والإقبال على العبادة فى أبيات تصور بعض جوانب حياتهم إذ ذاك :

شَمِّرْ ثِيَابَكَ وَاسْتَعِـدَّ لِقَابِلٍ وَاحْكُكْ جَبِينَكَ لِلْقَضَاءِ بِثُـومِ
أَحْسِنْ وَصَاحِبْ كُلَّ قَارٍ نَاسِكٍ حَسَنِ التَّعَهُّـدِ لِلصَّلَاةِ صَؤُومِ
مِنْ ضَرْبِ حَمَّادٍ هُنَاكَ وَمِسْعَرٍ وَسِمَاكِ الْعُتَكِىِّ وَابْنِ حَكِيمِ (١)

وحك الجبين بالثوم ، والاكتحال بالملح من الوسائل التى كان يعمد إليها الزهاد لإذهاب النوم عن جفونهم ؛ ليستطيعوا مواصلة العبادة حتى انقضاء الليل .

ولمساور هذا بيتان يعيب فيهما على رجل رياءه وتظاهره بالصلاح ، ويذكر فيهما الفعل «تصوف» مما يدل على أن اسم التصوف ظهر واستعمل فى القرن الثانى للهجرة :

تَصَوَّفَ كَىْ يُقَالَ لَهُ أَمِينٌ وَمَا يَعْنِى التَّصَوُّفَ وَالْأَمَانَهْ
وَلَمْ يُرِدِ الْإِلَهَ بِهِ وَلَٰكِنْ أَرَادَ بِهِ الطَّرِيقَ إِلَى الْخِيَانَهْ (٢)

وأصحـاب الرياء كثيرون فى كل زمان . ويذكرنا هـذان البيتان بقصة صوفى يرتدى مرقعة لقيه رجل فقال له : يا صوفى أتبيع مرقعتك ؟ فقال : إذا باع الصياد شبكته فبأى شىء يصطاد (٣) ؟

---

(١) الأغانى جـ ١٦ ص ١٦٢ .
(٢) العقد الفريد جـ ٣ ص ٢١٧ .
(٣) تلبيس إبليس لأبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ط إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٦٨ هـ ص ٣٩٨ .

وهكذا تطور شعر التــدين فى القرن الثانى الهجرى إلى شعر زهدى موغل فى الروحانية أكثر من سابقه ، ويعبر عن حياة روحية أعنف من تلك التى كانت فى القرن الأول ، ويظهر فى ثناياه كثير من المعانى الزائدة على التدين ، ويتناول فى بعض الأحيان مسائل نفسية دقيقــة ، ويفطن إلى أهميتها فى الحياة الروحية العملية كاليقين والصبر ، كما فى قول مسعر بن كدام :

مَا لِامْرِىءٍ فَوْقَ مَا يَجْرِى الْقَضَاءُ بِهِ
فَالْهَمُّ فَضْلٌ وَخَـــيْرُ النَّاسِ مَنْ صَبَرَا
مَا ذَاقَ طَعْمَ الْغِـنَى مَنْ لاَ قُنُوعَ لَهُ   وَلَنْ تَرَى قَانِعاً مَا عَاشَ مُفْتَقِرَا(١)

وقوله :

وَلَمْ أَرَ كَالدُّنْيَا بِهَا اغْــتَرَّ أَهْلُهَا
وَلاَ كَالْيَقِينِ اسْتَوْحَشَ الدَّهْرَ صَاحِبُــهْ(٢)

ويقول فى إيثار الجوع :

وَجَدْتُ الْجُوعَ يَطْرُدُهُ رَغِيفٌ   وَمِلْءُ الْكَفِّ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ
وَقُلُّ الطُّعْمِ عَــــوْنٌ لِلْمُصَلِّى   وَكُثْرُ الطُّعْمِ عَوْنٌ لِلسُّبَاتِ(٣)

ويقول محمد بن كناسة وكان قد أملق فلامه قومه على القعود عن السلطان :

أَتَـكْلِمُ وَجْهِى لا أَبَا لِأَبِيكُمُ   مَطَامِعُ عَنْهَا لِلْـكِرَامِ مَحِيصُ
مَعَاشِى دُوَيْنَ الْقُوتِ وَالْعِرْضُ وَافِرٌ   وَبَطْنِىَ عَنْ جَدْوَى اللِّئَامِ خَمِيصُ(٤)

ومحمد بن كناسة هذا أسدى من أهل الـكوفة ، يقال إنه ابن أخت إبراهيم ابن أدهم الزاهد المشهور ، وقد رثى خاله هــذا بقصيدة تعطى صورة عن الزهاد

---

(١) الحلية جـ ٧ ص ٢٢٠ .
(٢) نفس المرجع ص ٢٢٢ .
(٣) نفس المرجع ص ٢١٩ .
(٤) الأغانى جـ ١٢ ص ١٠٧ .

وأخلاقهم وسمتهم قال :

رَأَيْتُكَ مَا يَكْفِيكَ مَا دُونَهُ الْغِنَى
وَقَدْ كَانَ يَكْفِي دُونَ ذَاكَ ابْنَ أَدْهَمَا

وَكَانَ يَرَى الدُّنْيَا قَلِيلاً كَثِيرُهَا ... فَكَانَ لِأَمْرِ اللهِ فِيهَا ... مُعَظِّمَا

أَمَاتَ الْهَوَى حَتَّى تَجَنَّبَهُ الْهَوَى ... كَمَا اجْتَنَبَ الْجَانِي الدَّمَ الطَّالِبَ الدَّمَا

وَلِلْحِلْمِ سُلْطَانٌ عَلَى الْجَهْلِ عِنْدَهُ ... فَمَا يَسْتَطِيعُ الْجَهْلُ ... أَنْ يَتَرَمْرَمَا

وَأَكْثَرُ مَا تَلْقَاهُ فِي الْقَوْمِ صَامِتاً ... وَإِنْ قَالَ بَذَّ الْقَائِلِينَ وَأَحْكَمَا[1]

وهناك ظاهرة جدت على الحياة الروحية فى القرن الثانى هى ظاهرة المجانين . وليس هؤلاء المجانين كسائر المجانين الذين نألفهم يخلطون فى كلامهم وتصرفاتهم ، ولكنهم مجانين من نوع آخر . هم مجانين ينطقون بالحكمة ، وتجرى على ألسنتهم الموعظة ؛ لأن جنونهم ليس مرضاً ولكنه جنون فى طاعة الله تعالى ، والتعلق به ؛ ولذلك يطلق عليهم فى كتب طبقات الصوفية « عقلاء المجانين[2] » .

ويظهر أن ليس المراقع الصوفية ، والسياحة فى الجبال ، والمرابطة فى الثغور ، إلى جانب ظهور التأثر بالأفكار الأجنبية — وكل هذا جد على الحياة الروحية فى القرن الثانى — ساعد على ظهور هذه الطائفة بصورة من الصور . وقد هول فيها وزاد عليها ما كان يتناقل عن هؤلاء من الحكمة والشعر ؛ لأن الحياة الروحية كانت من النمو والقوة فى هذا القرن بحيث يكثر فيها القول ، ويقرض فيها الشعر الكثير . وكثير من قائلى الشعر لا يحرصون على نسبته إليهم ، إما زهداً فى الشهرة وهى نزعة من النزعات الروحية المعروفة ، وإما لأن ماقالوا من شعر يشتمل على بعض الكلمات أو المعانى التى لم يكن قولها مألوفاً عند المتزمتين من الفقهاء ، فيطلقون ما يقولون وينسبونه إلى أولئك المجانين الحكماء .

---

(١) الأغانى ج ١٣ ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٢) راجع فهرس كتاب « صفة الصفوة » لابن الجوزى ، وقد ألف ابن حبيب النيسابورى فيهم كتاب سماه «عقلاء المجانين» أتى فيه بكثير من أخبارهم وتوفى سنة ٤٠٦ هـ .

ولعل كثيراً من مجانين هـذا القرن وما بعده كانوا من صنع الخيال . ولـكنهم شخصيات قامت فى تـكوين الحياة الروحية وأدبها بدور لا يجحد .

فمن هذه الشخصيات « شعوانة » من زاهدات القرن الثانى ، وكانت « تردد هذا البيت فتبكى وتبكى النساك معها ، تقول :

لَقَدْ أَمِنَ الْمَغْرُورُ دَارَ مُقَامِهِ ... وَيُوشِكُ يَوْماً أَنْ يَخَافَ كَما أَمِنْ[1]

ومنهم « ميمونة السوداء » لقيها عبد الواحد بن زيد فأنشدته هذه الأبيات :

يَا وَاعِظاً قَامَ لِاحْتِسَابِ ... يَزْجُرُ قَوْماً عَنِ الذُّنُوبِ
تَنْهَى وَأَنْتَ السَّقِيمُ حَقًّا ... هَذَا مِنَ الْمُنْكَرِ الْعَجِيبِ
لَوْ كُنْتَ أَصْلَحْتَ قَبْلَ هٰذَا ... غَيَّكَ أَوْ تُبْتَ مِنْ قَرِيبِ
كَانَ لِمَا قُلْتَ يَا حَبِيبِى ... مَوْقِعَ صِدْقٍ مِنَ الْقُلُوبِ
تَنْهَى عَنِ الْغَيِّ وَالتَّمَادِى ... وَأَنْتَ فِى النَّهْيِ كَالْمُرِيبِ[2]

وكلمة « ياحبيبى » فى البيت الرابع كلمة تقليدية كان الزهاد يتخاطبون بها عند اللقاء منذ القرن الثانى .

ومما ينسب إلى ميمونة هذه قولها :

قُلوبُ الْعَارِفِينَ لَهَا عُيُونٌ ... تَرَى مَالاَ يَرَاهُ النَّاظِرُونَا
وأَلْسِنَةٌ بِسِرٍّ قَدْ تُنَاجِى ... تَغِيبُ عَنِ الكِرَامِ الكَاتِبِينَا
وأَجْنِحَةٌ تَطِيرُ بِغَيْرِ رِيشٍ ... إِلى مَلَكُوتِ رَبِّ الْعَالَمِينَا
فَنَسْقِيهَا كُؤُوسَ الصِّدْقِ صِرْفاً ... ونَشْرَبُ مِنْ كُؤُوسِ الْعَارِفِينَا[3]

والمقطوعة على ضعفها يبدو فيها كثير من المعانى الصوفية فكلمة « العارفين »

---

(١) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٣٨ .
(٢) صفة الصفوة جـ ٣ ص ١٢٢ ، والحلية حـ ٦ ص ١٥٩ .
(٣) شهيد العشق الألهى لعبد الرحمن بدوى ص ١١٧ .

من مصطلحات الصوفية ، ورؤية قلوب العارفين ما لا يراه الناس معنى صوفى يعبر عنه بالكشف مرة وبالمشاهدة أخرى ، وخفاء المناجاة بين العارفين على الكرام الكاتبين معنى صوفى لا يجرؤ العباد العاديون على قوله ، وهو من أوائل المعانى التى ساهمت فى تكوين ظاهرة الشطح التى استفحل أمرها فى القرن الثالث ، والأجنحة التى تطير إلى الملكوت وكؤوس الصدق من الرمزية الصوفية ، وهذا من أوائل ما أثر فيها . وقد لا تكون ميمونة صاحبة هذه الأبيات ؛ بل طرحها قائلها على ميمونة لتسير على الألسنة ، دون أن يتحمل هو تبعة ما فيها من معنى غير مألوف لهذا العصر .

ومنهم « ريحانة » التى لقيها إبراهيم من أدهم بالأبلة ، وألقت عليها كثيراً من الشعر كقولها :

صَبَرْتُ عَنِ اللَّذَّاتِ حَتَّى تَوَلَّتِ ... وَأَلْزَمْتُ نَفْسِى صَبْرَهَا فَاسْتَمَرَّتِ
وَمَا النَّفْسُ إلاَّ حَيْثُ يَجْعَلُهَا الْفَتَى ... فَإِنْ أُطْمِعَتْ تَاقَتْ وَإِلاَّ تَسَلَّتِ (١)

والبيتان من الرياضة النفسية التى كان يعكف عليها الزهاد فى القرن الثانى .

ولها أيضاً :

وَمَا عَاشِقُ الدُّنْيَا بِنَاجٍ مِنَ الرَّدَى ... وَلاَ خَارِجٍ مِنْهَا بِغَيْرِ غَلِيلِ
فَكَمْ مَالِكٍ قَدْ صَفَّرَ الْمَوْتُ بَيْتَهُ ... وَأُخْرِجَ مِنْ ظِلٍّ عَلَيْهِ ظَلِيلِ (١)

ومنهم بهلول المجنون الذى لقى الرشيد ووعظه ، وكان ينشد :

دَعِ الْحِرْصَ عَلَى الدُّنْيَا ... وَفِى الْعَيْشِ فَلاَ تَطْمَعْ
وَلاَ تَجْمَعْ مِنَ الْمَالِ ... فَمَا تَدْرِى لِمَنْ تَجْمَعْ
فَإِنَّ الرِّزْقَ مَقْسُومٌ ... وَسُوءُ الظَّنِّ لاَ يَنْفَعْ
فَقِيرٌ كُلُّ ذِى حِرْصٍ ... غَنِىٌّ كُلُّ مَنْ يَقْنَعْ (٢)

---

(١) شهيدة العشق الألهى ص ١١٣ — ١١٤ .
(٢) الطبقات الكبرى للشعرانى جـ ١ ص ٥٨ .

وقال بعضهم : « رأيت مجنوناً بالبصرة قد نظر إلى جنازة فقال :

وَصَفَ الطَّبِيبُ فَهُمْ بِمَا ... وَصَفَ الطَّبِيبُ يُعَالِجُونَهْ
يَرْجُونَ صِحَّةَ جِسْمِهِ ... هَيْهَاتَ مِمَّا يَرْتَجُونَهْ

قال : ثم غلبه البكاء ومضى[١] » .

الفقهاء والمحدثون والزهاد ـ عقلاء كانوا أو مجانين ـ يمثلون طائفة شعرية واحدة ، وهى طائفة عاشت حياة متدينة ، أنفقتها فى التعبد والمجاهدة وألوان الرياضة ، فكونت لنفسها عن طريق هذا المجهود جواً روحياً استمتعت به ، وأخلصت له ، وانقطعت عما سواه . وقد كان لها مع ذلك فن شعرى يعبر عن حياتها هذه ويصورها ، ذلك هو « الشعر الزهدى » الذى تقدمت نصوص كثيرة منه . وقد تطور هذا الشعر مع الحياة الروحية منذ أوائل القرن الثانى حتى انتهى به الأمر آخر القرن إلى ظهور نصوص منه كان لها حظ من الروحانية أكثر من غيرها وتناولت بعض المسائل التى كانت نواة لحركة التصوف القوية فى القرن الثالث ، وقد كانت هذه النصوص بذور « الشعر الصوفى » الذى اكتمل فى القرن الثالث وما بعده .

« كان إبراهيم بن أدهم ماراً فى بعض الطرق ، فسمع رجلا يغنى بهذا البيت :

كُلُّ ذَنْبٍ لَكَ مَغْفُو ... رٌ سِوَى الإِعْرَاضِ عَنِّى

فغشى عليه[٢] » .

وسواء كان البيت حسياً أو روحياً فإن ابن أدهم صرفه إلى الروحانية ، وجعله من الأبيات التى تحكى شأن الله تعالى مع عباده ، ورأى أن كل ذنوبه يمكن أن تغفر إلا إعراضه عن الله تعالى ، وهو مقياس صوفى فى غفران الخطايا .

---

(١) صفة الصفوة حـ ٤ ص ١٣ .
(٢) الكشكول حـ ١ ص ٧١ .

وحكى عن داود الطائى قوله :

مَا نَالَ عَبْــدٌ مِنَ الرَّحْمٰنِ مَنْزِلَةً أَعْلَى مِنَ الشَّوْقِ إِنَّ الشَّوْقَ مَحْمُودُ(١)

والشوق من المعانى الروحية التى استغلت استغلالا حسناً فى التصوف فيما بعد . وقد تقدم من هذا اللون نصوص فى القناعة ، والصبر ، واليقين وهى معان لها أهميتها فى التصوف .

وقد كان التوكل — وهو طابع الزهد فى القرن الثانى — من المعانى الروحية الأولى فى حركة التصوف ، وعد من المقامات الصوفية . سلك رجل البادية على التوكل ، فأبطأ عنه رزقه حتى ضعف ، فقال : يارب إما قوة وإما رزق . فسمع من ينشد هذين البيتين :

وَيَزْعَمُ أَنَّنَا مِنْــــهُ قَرِيبٌ وَأَنَّا لاَ نُضَيِّعُ مَنْ أَتَانَا

وَيَسْأَلُنَا الْغِنَى ضَعْفاً وَعَجْزًا كَأَنَّا لاَ نَرَاهُ وَلاَ يَرَانَا(٢)

والتوكل كما تقدم من المقامات الصوفية ، والرؤية حال من أحوال التصوف يعرفها أربابها .

٢ — التائبون من مجان الشعراء

وهذه طائفة من شعراء الزهد فى القرن الثانى تختلف عن طائفة الفقهاء والمحدثين والزهاد من الشعراء وهم الذين أسلفنا الكلام عنهم . هذه طائفة لم تنشأ فى التدين كما نشأوا ، ولم تعكف على العبادة كما عكفوا ، ولم تنصرف عن الدنيا وزينتها ، ولم تزهد فى لذاتها ، ولم تعزف عن متعها .

هذه طائفة تتألف من شعراء نشأوا يشاركون فى الحياة ، ويخوضون غمارها مع الخائضين ، وقد استهوتهم المتع والملذات ؛ فاجترحوا السيئات ، ولم يجتنبوا كبائر الإثم والفواحش ، ومضوا يعبون من الشهوات نهمهم ، يبادرون اللذة قبل

(١) الحلية حـ ٧ ص ٣٦٠ .
(٢) الحلية حـ ٨ ص ٥٢٢ — ٥٢٣ .

انقضاء الشباب ، ويروون غلتهم منها قبل أن تحل بساحتهم الشيخوخة .

والشيخوخة مرحلة فى حياة الإنسان تختلف عن مرحلة الشباب ؛ فإذا كان الشباب مرحلة القوة ، والسعى وراء الملذات ، وتلبية النزعة الحيوانية الشرسة فى طبيعة الإنسان فإن الشيخوخة مرحلة الضعف ، والتسليم ، والتفكير ، والتأمل ، وتلبية النزعة الروحانية فى طبيعة الإنسان . فإن الإنسان فى دور الشباب ينصرف إلى الماديات ، ويصرف نشاطه فى تحصيلها ، فيلهيه التكاثر عن التأمل ، وتطغيه القوة فلا يبحث عن العلل . وحين يقف على عتبة الشيخوخة ، ويحس ضعف الهرم ، يقف موقف المتأمل فى الحياة وطبائع الناس ، ويقيس الأشباه والنظائر ، ويقابل بين النقيض ونقيضه ، ويجمع بين السبب والنتيجة ، ويحاول أن يتبين العلائق بين الأشياء ، ويتخذ لنفسه قواعد يسير عليها فى حياته تعوضه عما فقد من قوة الشباب وحيويته ، ويتطرق به التفكير من علاقة إلى علاقة ؛ فيحاول أن يفهم الحياة بعللها ، ويعرف مبدأها ونهايتها ، وماذا يمكن أن يكون بعد هذه النهاية ، ولا يلبث أن يجد نفسه قد زهد فى الدنيا بعد أن يدرك حقيقتها ويعرف نهايتها ، ويتبين له أن تفكير الشيخوخة جعله يستدرك مافات من ضلال الشباب وعماياته :

وَمَا سَاسَ أَمْرًا كَذِى شَيْبَةٍ ... بَصِيرٍ بِمَا سَاسَ مُسْتَوْثِقِ
وَمَا أَحْكَمَ الرَّأْىَ مِثْلَ امْرِئٍ ... يَقِيسُ بِمَا قَدْ مَضَى مَا بَقِى(1)

والمرء أقدر على إصدار الحكم فى مسألة من المسائل مادام بعيداً عنها ، منقطع العلائق بها . وهذه خاصة من خواص موضوعية الحكم على الأشياء ؛ فإن هذه العلائق غالباً ما تكون مضلة للحاكمين . والإنسان فى دور الشباب لا يستطيع أن يدرك أحواله وسلطان الشباب عليه كما ينبغى الإدراك ، فإذا ما انفض يده من شبابه استطاع إلى حد ما أن يقف منه موقف المحايد ، فتكون أحكامه حينئذ أدنى إلى الصواب وأقرب من الحق ، فيدرك جناية شبابه عليه فى تقصيره وتفريطه

---

(١) ديوان أبى نواس ص ١٧٦ .

فى جنب الله ، وفضل شيخوخته عليه فى تبصيره بمصيره :

لِلّهِ دَرُّ الشَّيبِ مِنْ وَاعِظٍ   وَنَاصِحٍ لَوْ خَطِىءَ النَّاصِحُ[١]

ويقظة الشيخوخة هذه تصحبها غالباً لذعة الندم على التفريط ، والانسياق مع شرة الشباب . وكثيراً ماأوحى الندم أرق الأشعار وأعذبها « والماجنون حين يزهدون يصبح شعرهم قيثارة تندب بأوتار الندم والخوف ، ويمسون ولهم شمائل تنفح بالوداعة واللين[٢] » .

من هؤلاء التائبين « آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبى العاص بن أمية بن شمس بن عبد مناف . وأمه أم عاصم بنت سفيان بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم أيضاً . وهو أحد من منّ عليه أبو العباس السفاح من بنى أمية لما قتل من وجد منهم . وكان آدم فى أول أمره خليعا ماجنا متهتكا فى الشراب ثم نسك بعد ما عمر ، ومات على طريقة محمودة[٣] » . ومن قوله فى الخمر قبل أن يقلع :

اسْقِنِى يَا مُعَاوِيَهْ   سَبْعَةً أَوْ ثَمَانِيَهْ
اسْقِنِيهَا وَغَنِّنِي   قَبْلَ أَخْذِ الزَّبَانِيَهْ
اسْقِنِيهَا مُدَامَةً   مُزَّةَ الطَّعْمِ صَافِيَهْ[٤]

ولكن روحانية الشيخوخة لحقت آدم هذا ، فأقلع عن شرب الخمر ، وتنسك فى آخر عمره ، بعد أن عكف على الشراب دهراً . وكان يجتمع على ذلك هو ويعقوب بن الربيع ، وقد اتفق أن استأذن يوماً على يعقوب وهو على الشراب ، فقال يعقوب . « ارفعوا الشراب فإن هذا قد تاب وأحسبه يكره أن يراه ، فرفع وأذن له ، فلما دخل قال : إنى لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون . قال يعقوب

---

(١) ديوان أبى نواس ص ١٦٣ .
(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق حـ ١ ص ٩٠ .
(٣) الأغانى حـ ١٤ ص ٥٨ .
(٤) الأغانى حـ ١٤ ص ٥٩ .

هو الذى وجدت ، ولكننا ظننا أن يثقل عليك لتركك الشراب . قال : اى والله إنه ليثقل على ذلك . قال : فهل قلت فى ذلك شيئاً منذ تركته ؟ قال : قلت :

أَلاَ هَلْ فَتًى عَنْ شُرْبِهَا الْيَوْمَ صَابِرٌ
لِيَجْـــزِيَهُ يَوْماً بِذَلِكَ قَادِرُ

شَرِبْتُ فَلَمَّا قِيـــلَ لَيْسَ بِنَازِعٍ
نَزَعْتُ وَثَوْبِى مِنْ أَذَى اللَّوْمِ طَاهِرُ(١)

وروحانية آدم بن عبد العزيز تتسم بالرجاء ؛ فهو يقلع عن الخمر ومعاقرتها ليلقى جزاء هذا الإقلاع من رب قادر على إيفاء الجزاء ، ولو أن روحانيته اتسمت بالخوف لأقلع خوفاً من عذاب الله . والحق أن السلوك قد يتحد بين كثيرين ويختلف الدافع إليه عند كل منهم ؛ فقد يتوب جماعة ويتزهدون ، ولكن الدافع إلى التوبة عند واحد هو الخوف من عذاب الله ، وعند آخر الخوف من سوء الأحدوثة ، وعند ثالث لأن هذه المخالفات لا تتفق واحترامه لنفسه وفكرته عنها بينما يكون الدافع عند غيرهم رجاء ما عند الله من حسن الثواب للتائبين العابدين .

وهذا شاعر آخر تقوم روحانيته على أساس غير الأساس الذى قامت عليه روحانية آدم بن عبد العزيز، هو محمد بن يسير الرياشى ، وكان «شاعراً ظريفاً من شعراء المحدثين، متقلل ، لم يفارق البصرة ، ولا وفد إلى خليفة ولا شريف منتجعاً ، ولا تجاوز بلده وصحبة طبقته ، وكان ماجناً هجاء خبيثاً(٢) » والأساس الروحى لتوبة الرياشى هو الخوف من الموت الذى كان يفزعه دائماً ويطوف عليه طائفه فى صورة أخيلة ؛ فيرى نفسه محمولا على السرير ، يمر به حاملوه على المجالس التى كان يغشاها فيسأل الجلوس من الميت ؟ فيقال لهم : إنه الرياشى . فيقولون رحمنا الله وإياه . ولا يقتصر الأمر على الموت وإلا هان الأمر ، ولكن ما بعد الموت أنكى وأفظع إذا لم تدرك الإنسان رحمة من الله .

---

(١) الأغانى حـ ١٤ ص ٦٠ .
(٢) الأغانى حـ ١٢ ص ١٢٤ .

أنشد الرياشي في مجلس أبي محمد الزاهد صاحب الفضيل بن عياض يوماً الأبيات الآتية لنفسه :

وَيْلٌ لِمَنْ لَمْ يَرْحَمِ اللهُ ... وَمَنْ تَكُونُ النَّارُ مَثْوَاهُ
وَاغَفْلَتَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَضَى ... يُذْكِرُنِي الْمَوْتَ وَأَنْسَاهُ
مَنْ طَالَ فِي الدُّنْيَا بِهِ عُمْرُهُ ... وَعَاشَ فَالْمَوْتُ قُصَارَاهُ
كَأَنَّهُ قَدْ قِيلَ فِي مَجْلِسٍ ... قَدْ كُنْتُ آتِيهِ وَأَغْشَاهُ
مُحَمَّدٌ صَارَ إِلَى رَبِّهِ ... يَرْحَمُنَا اللهُ وَإِيَّاهُ

فأبكى جميع من حضر(١) .

ومن أقواله التي تنفح صدقاً وإخلاصاً وتبدو عليها مسحة الخوف واضحة قوله :

عَجَباً لِي وَمِنْ رِضَائِي بِحَالٍ ... أَنَا مِنْهَا عَلَى شَفَا تَغْرِيرِ
عَالِماً لَا أَشُكُّ أَنِّي إِذَا مِتُّ إِلَى عَدْنٍ أَوْ عَذَابِ السَّعِيرِ
كُلَّمَا مَرَّ بِي عَلَى أَهْلِ نَادٍ ... كُنْتُ حِيناً بِهِمْ كَثِيرَ الْمُرُورِ
قِيلَ مَنْ ذَا عَلَى سَرِيرِ الْمَنَايَا ... قِيلَ هَـذَا مُحَمَّدُ بْنُ يَسِيرِ(٢)

والفزع من الموت ظاهر في البيتين الأخيرين .

أما أبو نواس فهو أشهر من نسك وتاب بعد مجون وخلاعة . ويرجع ذلك إلى منزلته الشعرية من ناحية ، وإلى إخلاصه في مجونه وزهده وقيامهما عنده على مبدأ وفكرة هي علة ذلك الإخلاص فيهما من ناحية أخرى . فأبو نواس لا يعبث في كلامه « إنما يتكلم بكلام أصحاب المبادىء . فهو يشك عن إخلاص ، ويتوب عن إخلاص ، فهو أنموذج لقوة الروح وحياة الوجدان(٣) » .

---

(١) الأغاني ج ١٢ ص ١٣١ والبيان والتبيين ح ٣ هامش ص ١٥٧ .
(٢) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٦٣ .
(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ح ١ ص ٩١ .

والمبدأ الذى يقوم عليه مجون أبى نواس هو : الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية ؛ فهو يحترم الإنسان بكل مافيه من نزعات وعواطف وغرائز . يحترم شكه ويقينه ، وجده وعبثه ، ورغبته وقناعته ، يحترمه كإنسان من لحم ودم كما يقول بشار ، وللحم والدم رغبات ومطالب جديرة بالاحترام ؛ لأن كل ما هو أرضى عنده حقيق ، وأما ما ليس أرضياً فهو وهم زائف لا حقيقة له ويجب الحط منه وعدم احترامه(١) . وتطبيقاً لهذا المبدأ عب النواسى من الملذات حلالها وحرامها محاولا تحقيق كل ألوانها فى حياته ، غير عابئ بلوم اللائمين ؛ لأنه يعبث بناء على المبدأ المتقدم ، لا كما يعبث الأطفال من الرجال .

والبيت الآتى يمثل مبدأ أبى نواس فى مجونه :

يَا أَحْمَدُ الْمُرْتَجَى فِى كُلِّ نَائِبَـةٍ قُمْ سَيِّدِى نَعْصِ جَبَّارَ السَّمٰوَاتِ(٢)

وهو لا يعصى حياً فى العصيان بل يعصى احتراماً للإنسان ورغباته ، ومحاولة للسمو به ، والحط من القيم التى يدين بها الناس ، ويحدون بها من رغبات الإنسان ونزعاته . ولذا اختار هذا الأسلوب المثير للدعوة إلى العكوف على الملذات .

وكما صدق أبو نواس فى مجونه صدق فى زهده . فحين لحقته الشيخوخة ، وأدركه اتزانها ، وانسلخت عنه شرة الشباب ، غير اتجاهه فى الحياة بنفس الإخلاص ؛ إذ قد تبين له خطأ مبدئه الأول ، بل لعله لم يتبين له خطؤه ؛ لأن مبدأه هذا ينفذ مادام فى الإنسان رغبات ، أما إذا خمدت رغباته وهدأت ثورته فإن « مفهوم المخالفة » لهذا المبدأ يقضى بالنزع عن الغواية ؛ فيكون العبث والجد والمجون والزهد ، مرحلتان فى حياته يحكمها مبدأ واحد طابعه الإخلاص الذى لا يقيم للناس وزناً :

وَإِذَا نَزَعْتَ عَنِ الْغِوَايَةِ فَلْيَكُنْ لِلّٰهِ ذَاكَ الـنَّزْعُ لاَ لِلنَّاسِ(٣)

---

(١) راجع : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام لعبد الرحمن بدوى — المقدمة ص ى .

(٢) ديوان أبى نواس ص ٢١٨ .

(٣) محاضرات الأدباء ﺣ ٢ ص ٢٣٧ .

وكأن هذا المبدأ يقضى بالنزع عن الغواية بعد انتهاء ثورة الرغبات وخمود جذوتها ، إذا ما أشرف الإنسان على دور الشيخوخة ؛ فلكل مرحلة مايلائمها ؛ للشباب رغبة يجب أن تلبى ، وحاجة يجب أن تشبع ، وللشيخوخة رزانة يجب أن تصان ، ووقار يجب أن يحترم ويكون بمنجاة عن الابتذال :

أَيَا مَنْ بَيْنَ بَاطِيَـةٍ وَزِقٍّ وَعُودٍ فِي يَدَىْ غَانٍ مُغَنِّى

إِذَا لَمْ تَنْـهَ نَفْسَكَ عَنْ هَوَاهَا وَتُحْسِنَ صَوْنَهَا فَإِلَيْكَ عَنِّى

فَإِنِّى قَدْ شَبِعْتُ مِنَ الْمَعَاصِى وَمِنْ إِدْمَانِهَا وَشَبِعْنَ مِنِّى

وَمَنْ أَسْوَا وَأَقْبَحُ مِنْ لَبِيبٍ يُرَى مُتَطَرِّبًا فِي مِثْلِ سِنِّى (١)

وفكرة تقسيم العمر إلى مرحلتين لكل منهما ما يلائمها واضحة فى شعر أبى نواس . وهو لذلك يحرص على أن لاتطغى مرحلة على أخرى ؛ لأن العمر محدود ، والإنسان مسوق إلى نهاية معلومة ، والأيام تلح على الإنسان مسرعة به نحو هذه الغاية :

يَظَـلُّ الدَّهْرُ يَطْلُبُنِى وَيَنْحُونِى عَلَى عَجَـلِ

فَأَيَّامِى تُقَرِّبُـنِى وَتُدْنِينِى إِلَى أَجَلِى (١)

وقد أتاح هذا الإخلاص فى المجون والزهد على السواء لأبى نواس روحاً قوية فى شعره ، ونغمة محببة نفاذة ذات تأثير على السامع والقارئ . وقد قيل: (ما خرج من القلب وقع فى القلب) . « قال سفيان بن عيينة لرجل من أهل البصرة : أنشدنى لأبى نواسكم ، فأنشده :

مَا هَوًى إِلاَّ لَهُ سَبَبُ يَبْتَدِى مِنْـهُ وَيَنْشَعِبُ

فقال سفيان : آمنت بالذى خلقه (٢) » .

(١) ديوان أبى نواس ص ١٧٨ .

(٢) مقدمة الديوان ص ٥١ .

وفى شذرات الذهب فى حوادث سنة ست وتسعين ومائة « وفيها أبو نواس : قال ابن عيينه : هو أشعر الناس . . . وكان المأمون يقول : لو وصفت الدنيا نفسها ما بلغت قول أبى نواس :

أَلاَ كُلُّ حَيٍّ هَالِكٌ وَابْنُ هَالِكٍ وَذُو نَسَبٍ فِى الْهَالِكِينَ عَرِيقِ
إِذَا امْتَحَنَ الدُّنْيَا لَبِيبٌ تَكَشَّفَتْ
لَهُ عَنْ عَدُوٍّ فِى ثِيَابِ صَدِيقِ

وأثنى عليه ابن عيينة وعلماء عصره بالفصاحة والبلاغة(١) » .

« وقال ابن دريد سألت أبا حاتم عن أبى نواس فقال : إن جد أحسن ، وإن هزل ظرف ، وإن وصف بالغ ، يلقى الكلام على عواهنه ، لايبالى من حيث أخذه(٢) » .

وقد سلمت لأبى نواس فى الزهد معان تدل على صفاء نفس ، وحدة ذكاء ، ودقة ملاحظة ، مثل قوله :

لَوْ لَمْ تَكُنْ لِلّهِ مُتَّهِماً لَمْ تُمْسِ مُحْتَاجاً إِلَى أَحَدِ(٣)

وقوله :

إِنَّ لِلْمَوْتِ لَسَهْماً وَاقِعاً دُونَكَ أَوْ بِكْ
نَحْنُ نَجْرِى فِى أَفَانِيـ ـنَ سُكُونٍ وَتَحَرُّكْ(٤)

وقوله :

مَا ارْتَدَّ طَرْفُ امْرِئٍ بِلَذَّتِهِ إِلاَّ وَشَىْءٌ يَمُوتُ مِنْ جَسَدِهْ(٥)

وقارئ أبى نواس يكاد يلمس بيديه نفحة الصدق التى تشيع فى زهدياته ؛ فهو

(١) شذرات الذهب حـ ١ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .
(٢) مقدمة الديوان ص ١١ .
(٣) الديوان ص ١٦٨ .
(٤) البيان والتبيين حـ ٣ ص ١٧٨ .
(٥) الديوان ص ١٦٥ .

إنما زهد لأنه اقتنع بوجوب الزهد . ولصدقه فى زهده وتوبته يحس لذعات الألم على ما فرط فى جنب الله أيام شبابه ؛ وهو لذلك يقلع عن غوايته بإصرار وتصميم ، يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه :

كُنْ مَعَ اللهِ يَكُنْ لَكْ   وَاتَّقِ اللهَ لَعَلَّكْ
لَا تَكُنْ إِلَّا مُعِدًّا   لِلْمَنَايَا فَكَأَنَّكْ
إِنَّ لِلْمَوْتِ لَسَهْماً   وَاقِعاً دُونَكَ أَوْ بِكْ
نَحْنُ نَجْرِى فِى أَفَانِينَ   سُكُونٍ وَتَحَرُّكْ
فَعَلَى اللهِ تَوَكَّلْ   وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكْ(١)

وبين سحب الخوف المتراكمة تلوح فرجة يشرق منها نور الرجاء ؛ فيهدئ من روعاته التى تنتابه بذكر الموت وأهوال القيامة . ولم لا يهدأ ورحمة الله وسعت كل شىء ، وهو سبحانه الذى قدر للطائعين طاعتهم وللعاصين عصيانهم :

يَا نُوَاسِىُّ تَفَكَّرْ   وَتَعَزَّ وَتَصَبَّرْ
سَاءَكَ الدَّهْرُ بِشَىْءٍ   وَلَمَا سَرَّكَ أَكْثَرْ
يَا كَبِيرَ الذَّنْبِ عَفْوُ اللَّـ   ـهِ مِنْ ذَنْبِكَ أَكْبَرْ
أَكْبَرُ الْأَشْيَاءَ عَنْ أَصْغَرِ   عَفْوِ اللهِ أَصْغَرْ
لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا   مَا قَضَى اللهُ وَقَدَّرْ
لَيْسَ لِلْمَخْلُوقِ تَدْبِيرٌ   بَلِ اللهُ الْمُدَبِّرْ(٢)

وروح الاستسلام فى البيتين الأخيرين لا تكون إلا من أولئك الذين أسقطوا عن أنفسهم كل تدبير ، وتركوا أنفسهم تحت ماجريات القضاء ؛ وهو أساس روحى هام فى بداية السلوك عند الصوفية الذين أتوا فيما بعد . فقد قالوا : ينبغى للإنسان أن يطرح نفسه تحت جريان القضاء حتى يكون بين يدى الله تعالى كالميت بين

(١) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٧٨ والديوان ص ١٧٠ .
(٢) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٧٨ والديوان ص ١٦٨ .

يدى الغاسل . وهذا المبدأ ، ومبدأ التوكل الذى دعا إليه صراحة فى قوله :

فَعَلَى ٱللهِ تَوَكَّلْ وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكْ

وغيرها مما عمر به القرن الثانى من المبادئ الروحية ، ولكنها كانت متناثرة هنا وهناك يتداولها الناس ، ويزاولونها عملياً ، دون أن يؤلفوا بينها ، ويكوّنوا منها وحدة متماسكة يسلم بعضها إلى بعض ، وكان لا بد أن يحل القرن الثالث حتى يتم هذا التنظيم .

وأيًّا ما كان فأبو نواس قد تاب إلى الله ، وأناب إليه ، وانصرف عن لذة الدنيا ومتعتها خوفاً من عذاب الله وطمعاً فى نعيمه ، ولم يكن كأولئك الذين يعبدون الله سبحانه لأنه أهل للعبادة دون نظر إلى خوف أو طمع :

هُمَا أَمْرَانِ فَوْزٌ أَوْ شَقَاءٌ أُلَاقِي حِينَ أَنْظُرُ فِى كِتَابِي
فَإِمَّا أَنْ أُخَلَّدَ فِى نَعِيمٍ وَإِمَّا أَنْ أُخَلَّدَ فِى عَذَابِ(١)

وهو يستعين بالمعانى الحسية التى عاش فيها قبلا على توضيح الصور الأخروية فيقول :

فَاسْمُ بِعَيْنَيْكَ إِلَى نِسْوَةٍ مُهُورُهُنَّ الْعَمَلُ الصَّالِحُ
لَا يَجْتَلِي الْعَذْرَاءَ مِنْ خِدْرِهَا إِلَّا امْرُؤٌ مِيزَانُهُ رَاجِحُ
مَنِ اتَّقَى ٱللهَ فَذَاكَ الَّذِى سِيقَ إِلَيْهِ الْمَتْجَرُ الرَّابِحُ(٢)

ولأبى نواس نظرات فى الأخلاق والحياة والموت تتسم بالدقة وإعمال الفكرة ، فهو يدعو إلى مبادئ خلقية بناء على تفكيره الخاص ، واعتقاده جدوى هذه الأخلاق على الفرد والمجتمع :

خَلِّ جَنْبَيْكَ لِرَامٍ وَامْضِ عَنْهُ بِسَلَامِ

---

(١) الديوان ص ١٧٣ .

(٢) البيان والتبيين حـ ٣ ص ١٧٧ .

مُتْ بِدَاءِ الصَّمْتِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ دَاءِ الْكَلَامِ
إِنَّمَا السَّالِمُ مَنْ أَلْـ جَمَ فَاهُ بِلِجَامِ
رُبَّمَا اسْتَفْتَحْتَ بِالْمَزْ حِ مَغَالِيقَ الْحِمَامِ
رُبَّ لَفْظٍ سَاقَ آجَا لَ فِئَامٍ افِئَامِ
فَالْزَمِ الصَّمْتَ فَإِنَّ الصَّمْ تَ أَبْقَى لِلْجِمَامِ(١)

وكأن أبا نواس خبر الناس وأخلاقهم والدنيا وأحوالها أيام لهوه ومجونه فلم يحمد من ذلك شيئاً . وهولذلك ينصح بإيثار السلامة والنجاء من شرر المخالطة والمشاركة؛ لأن طبيعه الناس بنيت على التغير ، والتلون ، والغدر ، والخديعة ، والإقبال على من كان ذا جاه أو مال ، والانصراف عمن قل ماله ولو كان خير الناس . كل ذلك ساعد على تكوين صورة فى ذهن أبى نواس عن الناس لا تشرفهم كثيراً :

يَا بَنِي النَّقْصِ وَالْعِبَرْ وَبَنِي الضَّعْفِ وَالْخَوَرْ
وَبَنِي الْبُعْدِ فِي الطِّبَا عِ عَلَى الْقُرْبِ فِي الصُّوَرْ
وَالشُّكُولِ الَّتِي تبَا يَنُ فِي الطُّولِ وَالْقِصَرْ
احْتِسَاءً مِنَ الْحَرَا مِ وَخَتْماً عَلَى الصُّرَرْ(٢)

والأبيات بنيت على نظرة ثاقبة فى الناس ؛ فهم على تشابههم فى الصور ، وتقاربهم فى الأشكال ، متباعدون فى الطباع ؛ فيهم الصدوق والمخادع ، والصادق والكاذب ، والأمين والخائن . وهؤلاء الناقصون أصحاب أصل عريق فى هذا النقص؛ لأنهم ينحدرون من أصلاب ناس آخرين ، والناس هم الناس فى كل زمان .

ومن تأملاته قوله :

تَبْغِي مِنَ الدُّنْيَا زِيَادَتَهَا وَزِيَادَةُ الدُّنْيَا هِيَ النُّقْصُ(٣)

---

(١) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٢) الديوان ص ١٦٧ . (٣) الديوان ص ١٦٦ .

ومما يتمثل به الصالحون من شعره قوله :

تَرْجُو النَّجاةَ وَلَمْ تَسْلُكْ مَسالِكَهَا   إِنَّ السَّفِينَةَ لاَ تَجْرِى عَلَى الْيَبَسِ(١)

وأبو نواس صاحب شخصية ظاهرة فى حياته وفنه على السواء . وقوة شخصيته هذه جعلته لا ينسج على منوال غيره ؛ وإنما هو إنسان ذكى عرف أفكار عصره وآراءه ، فتمثل ما استساغ منها ، وأخرجها فناً جديداً مبتدعاً ليس عليه مسحة الأخذ أو التأثر والمقطوعات المارة شاهد صدق على ذلك ؛ فليس فيها تأثر بغيره لا فى الشكل ولا فى الموضوع إلا فى القليل .

٣ — أبو العتاهية وشعره الزهدي

أبو العتاهية شاعر عباسى ، من متقدمى المولدين ، فى طبقة بشار وأبى نواس وتلك الطائفة . ولد سنة ثلاثين ومائة بعين التمر وهى بلدة بالحجاز قرب المدينة ، وقيل إنها من أعمال سقى الفرات ، وقال ياقوت الحموى فى كتابه المشترك إنها قرب الأنبار ، ونشأ أبو العتاهية بالكوفة ، وسكن بغداد ، وكان يبيع الجرار فقيل له الجرار(٢) .

واسمه إسماعيل بن القاسم بن كيسان ، وكنيته أبو إسحق ، وأبو العتاهية لقب لُقب به لاضطراب كان فيه ، وقيل بل كان يحب المجون والخلاعة فكنى لعتوه أبا العتاهية . وهو أحد من سار قوله ، وانتشر شعره ، وشاع ذكره ، ويقال إن أحداً لم يجتمع له ديوانه بكماله لعظمه . وكان يقول فى الغزل والمديح والهجاء قديماً ، ثم تنسك وعدل عن ذلك إلى الشعر فى الزهد وطريقة الوعظ ، فأحسن القول فيه وجود وأربى على كل من ذهب ذلك المذهب(٣) .

نشأ أبو العتاهية فى عصر امتاز بالأزمات العقلية ، وظهور موجة من الشك والحيرة ظهرت نتيجة الاختلاط بين شعوب الإمبراطورية الإسلامية ؛ فقد كانت

(١) الديوان ص ١٦٦ .

(٢) وفيات الأعيان ح ١ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

العقائد القديمة التى قضى عليها الإسلام أو حاول ذلك على الأقل تظهر فى كلام الموالى الذين آثروا الإسلام عليها وفى أقوالهم وسلوكهم بحسن نية مرة وبسوئها مرة أخرى ، وكان ذلك مدعاة إلى ظهور موجة من الإلحاد بين المسلمين سميت بالزندقة ، وأطلق على أصحابها لفظ الزنادقة ، وهم الذين يدينون بمبادىء مجوسية أومانوية على الأخص . وكان أول عهد هذه الحركة بالظهور أواخر العصر الأموى ؛ فقد أعدم آخر خلفاء بنى أمية معلمه بتهمة الزندقة ، ولما جاءت الدولة العباسية اتسعت الحركة وقويت ، مما اضطر المهدى إلى إنشاء محكمة تفتيش لتعقب الزنادقة ، وظلت تواصل عملها بعد موت المهدى فى خلافة الهادى والرشيد الذى عين موظفاً خاصاً يشرف على أعمالها[١] .

وبعد الرشيد ولى الأمين الذى لم تطل به مدة خلافته ، وقد قضاها فى حرب مع أخيه المأمون الذى جدت فى عهده مشكلة عقلية أخرى لا تقل عن مشكلة الزندقة وهى فتنة خلق القرآن التى أنشئت لها محكمة تفتيش أخرى تعقبت المخالفين لرأى الخليفة بالتشريد والتعذيب[٢] .

فى هذا الجو نشأ أبو العتاهية ، واتصل بالخلفاء ، ونادمهم ، ومدحهم ، ونال جوائزهم . وكان من الطبيعى أن يتأثر بما كان يجرى حوله من صراع بين الآراء انتهى إلى صراع مادى عنيف ؛ فهو رجل شاعر ، ذكى ، متصل بالأوساط التى تجرى فيها هذه الآراء ، فلا أقل من أن يكون لنفسه رأيا فى مشكلات العصر .

وكان أول خليفة اتصل به أبو العتاهية المهدى . وقد اشتهر بحب مولاته عتبة أول الأمر ، وكان يتعرض لها فى الطريق ، ويحتال للقائها ، ولما ضاقت به امتحنته بالمال فأبى ، وأظهر لها حبه . وقيل إن غزله فيها وإظهار حبه لها كانا حيلة من حيله فى الوصول إلى الخليفة[٣] . ولما اتصل به استأذن يوماً أن يهدى إلى الخليفة

---

(١) تاريخ العرب (فليب حتى) ترجمة محمد مبروك نافع المجلد الثانى ص ٤٥٣ .
(٢) نفس المرجع ص ٥٤٦ .
(٣) تفصيل ذلك فى : تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٤ — ٢٥٦ .

في النيروز والمهرجان ، فلما أذن له أهدى إليه برنية ضخمة فيها ثوب ناعم مطيب قد كتب على حواشيه :

نَفْسِي بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا مُعَلَّقَةٌ ... اللّهُ وَالْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ يَكْفِيهَا
إِنِّي لَأَيْأَسُ مِنْهَا ثُمَّ يُطْمِعُنِي ... فِيهَا احْتِقَارُكَ لِلدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

يعني عتبة . وقد هم الخليفة بدفعها إليه ، فناشدته حرمتها وخدمتها ألا يصنع فأعفاها[1] .

وكانت منزلة أبي العتاهية عند الخلفاء مما يحسده عليه غيره من الشعراء . وقد كان لمقدرته الشعرية ، وإيثاره السهولة والسلاسة ، وقصده إلى المعاني بطريقة مباشرة ، فضل في تقدمه عند أبواب الخلفاء ، حدث أشجع السلمي قال : « أذن لنا المهدي والشعراء في الدخول عليه ، فدخلنا ، فأمرنا بالجلوس ، واتفق أن جلس إلى جنبي بشار ، وسكت المهدي وسكت الناس ، فسمع بشار حساً ، فقال لي : ياأشجع من هذا ؟ فقلت أبو العتاهية ، قال فقال لي : أتراه ينشد في هذا المحفل ؟ فقلت : أحسب سيفعل ، قال : فأمره المهدي أن ينشد فأنشده :

أَلاَ مَا لِسَيِّدَتِي مَا لَهَا

قال : فنخسني بمرفقه ، ثم قال لي : ويحك ! رأيت أحر من هذا ؟ ينشد مثل هذا الشعر في هذا الموضع ، حتى بلغ إلى هذا الموضع :

أَتَتْهُ الْخِلاَفَةُ مُنْقَادَةً ... إِلَيْهِ تُجَرِّرُ أَذْيَالَهَا
فَلَمْ تَكُ تَصْلُحُ إِلاَّ لَهُ ... وَلَمْ يَكُ يَصْلُحُ إِلاَّ لَهَا
وَلَوْ رَامَهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ ... لَزُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا
وَلَوْ لَمْ تُطِعْهُ بَنَاتُ النُّفُو ... سِ لَمَا قَبِلَ اللّهُ أَعْمَالَهَا

قال فقال بشار : انظر ويحك ياأشجع هل طار الخليفة عن فراشه[2] ؟ » .

(١) وفيات الأعيان حـ ١ ص ٨٩ .
(٢) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٧ .

وكانت منزلته عند الرشيد منزلة النديم المؤنس الذى لا يمل . وفى خلافة الرشيد أقلع أبو العتاهية عن القول فى الغزل ، وانصرف إلى القول فى الزهد ، فحبسه الرشيد حتى يرجع إلى الغزل ، ويخلع عنه رداء الزهاد ، وقد استجاب أبو العتاهية أحياناً تحت تهديد الخليفة ووعيده ؛ فعاود القول فى الغزل وقال :

يا ابْنَ عَمِّ النَّبِيِّ سَمْعاً وَطاعَة   قَدْ خَلَعْنَا الْكِساءَ وَالدُّرَّاعَةْ

وَرَجَعْنَا إِلَى الصِّنَاعَةِ لَمَّا

كانَ سُخْطُ الْأَمَامِ تَرْكَ الصِّنَاعَةْ(١)

ولكن اتجاهه النفسى إلى الزهد كان أقوى من أن يقاوم ، فلم يجد فيه تهديد الخليفة ولا وعيده .

وكانت منزلته عند الخلفاء وقربه منهم مدعاة لحسد الآخرين إياه ، فساءت فيه ألسنتهم . فاتهم بالبخل ، والزندقة ، وسوء العقيدة ، ورمى بالقذر وقبح المنظر . وروح التحامل عليه من بنى عصره تجعل أكثر الروايات التى تضع من منزلته وتحط من قدره محل نظر .

وفى الأغانى كثير من الروايات التى تدور حول بخله ؛ فثمامة بن أشرس يسمع منه أبياتاً فى الزهد فيقول له : من أين لك هذا المعنى ؟ فيقول أبو العتاهية : هو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت ، أو لبست فأبليت ، أو تصدقت فأمضيت » فيقول له ثمامة: إذا كنت تؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بدرة فى دارك ؟ ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تزكى ، فيقول : أخاف الفقر ، فيقول ثمامة : وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت لا تشترى اللحم إلا من عيد إلى عيد ؟ قال ثمامة « فترك جواب كلامى كله ، ثم قال لى : والله لقد اشتريت فى يوم عاشوراء لحماً وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم . فلما قال لى هذا القول أضحكنى حتى أذهلنى عن جوابه ومعاتبته ، فأمسكت عنه ، وعلمت أنه ليس ممن شرح الله

(١) الأغانى ح ٣ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

صدره للإسلام(١) » .

وروح السخرية بأبى العتاهية ظاهرة فى هذه القصة ، وترتيب عدم قابليته الإسلام على بخله مبالغة تحمل على الشك فى صحتها .

وحدثوا أنه كان له جار ضعيف سيئ الحال، فكان يمر بأبى العتاهية فى غدواته وروحاته فيدعو له أبو العتاهية قائلا : اللهم اغنه عما هو بسبيله ، شيخ ضعيف سيئ الحال ، عليه ثياب متجمل ، اللهم أعنه واصنع له ، وبارك فيه . وبقى على ذلك حتى مات الشيخ نحو عشرين سنة ، وما تصدق عليه بدرهم . قال المحدث فقلت له يوماً : يا أبا إسحق إنى أراك تكثر الدعاء لهذا الشيخ وتزعم أنه فقير مقل فلم لا تتصدق عليه بشىء ؟ قال : أخشى أن يعتاد الصدقة ، وهى آخر كسب العبد ، وفى الدعاء خير كثير(٢) .

وكما لم يسلم من معاصريه فى خلقه فرمى بالبخل لم يسلم فى عقيدته فرمى بالزندقة ، وتكلم الناس كثيرا فى آرائه التى يدين بها ، ومذهبه الذى ينتهجه ؛ ففى الأغانى « كان مذهب أبى العتاهية القول بالتوحيد ، وأن الله خلق جوهرين متضادين لامن شىء ، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما ، وأن العالم حديث العين والصنعة ، لا محدث له إلا الله ، وكان يزعم أن الله سيرد كل شىء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعاً ، وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث طباعا ، وكان يقول بالوعيد وبتحريم المكاسب(٣)... إلخ » .

وهذه الرواية تجمع فى عقيدة أبى العتاهية عناصر ثلاثة : الإسلام ، والثنوية ، ومذهب الزيدية المبتدعة الغالين .

أما الإسلام فما كان فى وسع أعدائه أن يجردوه منه جملة وهو يتمسك بشعائره ، ويؤدى مناسكه ، ويسمر مع خليفة المسلمين فى بغداد . وأما الثنوية فإن عصر أبى العتاهية كان يعج بها ، وكثير من المسلمين اتهموا بها ، وعرفوا بالزندقة ، وكانت

---

(١) الأغانى حـ ٣ ص ١٢٨ .
(١) الأغانى حـ ٣ ص ١٢٩ .
(٢) الأغانى حـ ٣ ص ١٢٤ .

فى غالب الأحيان تتخذ بين الناس وسيلة لينكل بعضهم ببعض عن طريق الاتهام بها ، وقد يكون أبو العتاهية أحد هؤلاء المفترى عليهم ، وقد يكون ذا رأى خاص فيها عرف عنه واشتهر به . أما مذهب الزيدية فلم يرد ما يؤيده عند أبى العتاهية لا فى شعره ولا فى الروايات التى تنوقلت عنه .

ويبدو أن أبا العتاهية كان « سوداوى المزاج ، كثير التردد فى أمر الدين ، فتقلب على أطوار شتى — شأن الذين يحلون أنفسهم من قيود الدين ، وينظرون فيه نظر الناقد — فاستقر رأى أبى العتاهية أخيراً على التمسك بالإسلام ، والزهد عن الدنيا(١) » وهذا التردد الذى سيطر عليه فترة من الزمن كان ثغرة نفذ منها أعداؤه إلى رميه والطعن عليه . وحتى الحادثة التى رويت عن بداية زهده وتنسكه سيقت فى قالب ملىء بالسخرية والتهكم(٢) .

أما سبب زهده فيقول أبو سلمة الغنوى «قلت لأبى العتاهية : ما الذى صرفك عن قول الغزل إلى قول الزهد ؟ قال : إذا والله أخبرك . إنى لما قلت :

اللهُ بَيْنِى وَبَيْنَ مَوْلاَتِى أَهْدَتْ لِىَ الصَّدَّ وَالْمَلاَمَاتِ
مَنَحْتُهَا مُهْجَتِى وَخَالِصَتِى فَكَانَ هِجْرَانُهَا مُكَافَاتِى
هَيَّمَنِى حُبُّهَا وَصَيَّرَنِى أُحْدُوثَةً فِى جَمِيعِ جَارَاتِى

رأيت فى المنام فى تلك الليلة كأن آتيا آتانى فقال ما أصبت أحداً تدخله بينك وبين عتبة يحكم لك عليها بالمعصية إلا الله تعالى ؟ فانتبهت مذعوراً ، وتبت إلى الله تعالى من ساعتى من قول الغزل(٣) » ودلالة هذه الحادثة أهم منها ؛ فما أظن أنها تنهض وحدها سبباً لإقلاع إنسان عن خطة فى الحياة لازمته سنوات طوالا ، ولكنها تدل على التهيؤ النفسى لذلك الإقلاع ، وأنها سبقت بكثير من التفكر والتدبر وتقليب الأمور على وجوهها ، وحين اختمرت الأفكار واتضحت الخطة

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ٢ ص ٦٨ .
(٢) القصة مذكورة فى الأغانى ج ٣ ص ١٣٠ .
(٣) تاريخ بغداد مجلد ٦ ص ٢٥٨ .

وتم العزم كانت هذه الرؤيا بمثابة شرارة التفجير . وهذا دليل على أن أبا العتاهية شغل بتقويم نفسه ، واهتم بمصيرها شأن الممتازين من الناحية الروحيــة الذين يقضون الفترات الطوال يقاسون آلام القلق ، ويتخبطون فى ظلام الحيرة ، قبل أن يشرق فى نفوسهم شعاع الهدى ونور اليقين ، وتصور الأخبار المروية عنه مبلغ قلقه فى حياته وعدم شعوره بالأمن فيها ؛ فمن ذلك ما يرويه أبو عكرمة عن شيخ له من أهل الكوفة قال : « دخلت مسجد المدينة ببغداد بعد أن بويع الأمين محمد بسنة فإذا شيخ عليه جماعة وهو ينشد :

لَهْفِى عَلَى وَرَقِ الشَّبَابِ وَغُصُونِهِ الْخُضْرِ الرِّطَابِ
ذَهَبَ الشَّبَابُ وَبَانَ عَنِّى غَيْرَ مُنْتَظَرِ الْأَيَابِ
فَلَأَبْكِيَنَّ عَلَى الشَّبَا بِ وَطِيبِ أَيَّامِ التَّصَابِى
وَلَأَبْكِيَنَّ مِنَ الْبِلَى وَلَأَبْكِيَنَّ مِنَ الْخِضَابِ
إِنِّى لَآمُلُ أَنْ أُخَلَّدَ وَالْمَنِيَّةُ فِى طِلَابِى

قال : فجعل ينشدها وإن دموعه لتسيل على خديه ، فلما رأيت ذلك لم أصبر أن ملت فكتبتها ، وسألت عن الشيخ فقيل لى هو أبو العتاهية[1] » .

فهو فى هذه الرواية يندب شبابه وأيام صبواته فى المسجد ، وهذا دليل على أن الحنين يعاوده إلى تلك الأيام التى قضى فيها لبانات ، وأى دليل على ذلك أبلغ من سيلان دموعه على خديه على مرأى ومسمع من الناس ، ولكنه فى البيت الأخير ينقلب زاهداً فيحكى غزوره بالأمل فى الخلود والمنية تطلبه .

وكأن حياة أبى العتاهية يمكن أن ترسم على هيئة ذبذبات تتسع وتضيق ، وهى فى اتساعها تقترب من حدود اليقين أو تجتازها ، ولكنها تعود سيرتها الأولى من التذبذب والاضطراب حتى انتهى بها الأمر أخيراً إلى اجتياز الحد إلى منطقة اليقين بصفة نهائية بعد ذبذبات متسعة متلاحقة . وحين اجتاز الاضطراب والحيرة

---

(١) الأغانى ج ٣ ص ١٤٣ .

إلى اليقين ثبت على يقينه مخلصاً فيه ، وسخر فنه فى خدمة حياته الجديدة ، حياته الروحية الموقنة المطمئنة فلقى ترحيباً وإعجاباً من العامة والخاصة على السواء ، وبلغت مواعظه حيث أراد من نفوسهم ، واستنزل بها الدمع من محاجرهم ، فحسده بعض معاصريه ، ووجهوا طعناتهم إلى ما أحفظهم عليه وهو زهده ودينه وعقيدته وخلقه ، فهاجموه ، وأذاعوا المقالات ضده . روى العباس بن عبد الله بن سنان ابن عبد الملك بن مسمع قال : « كنا عند قثم بن جعفر بن سليمان وعنده أبو العتاهية ينشد فى الزهد ، فقال قثم : يا عباس أطلب الساعة الجماز حيث كان ولك عندى سبق . فطلبته فوجدته عند ركن دار جعفر بن سليمان ، فقلت: أجب الأمير، فقام معى حتى أتى قثم ، فجلس فى ناحية مجلسه وأبو العتاهية ينشده ، فأنشأ الجماز يقول :

مَا أَقْبَحَ التَّزْهِيدُ مِنْ وَاعِظٍ ... يُزَهِّدُ النَّاسَ وَلاَ يَزْهَدُ

لَوْ كَانَ فِى تَزْهِيدِهِ صَادِقًا ... أَضْحَى وَأَمْسَى بَيْتُهُ الْمَسْجِدُ

يَخَافُ أَنْ تَنْفَدَ أَرْزَاقُهُ ... وَالرِّزْقُ عِنْدَ اللهِ لاَ يَنْفَدُ

وَالرِّزْقُ مَقْسُومٌ عَلَى مَنْ تَرَى ... يَنَالُهُ الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ

قال : فالتفت أبو العتاهية إليه فقال : من هذا ؟ قالوا : الجماز ، وهو ابن أخت سلم الخاسر ، اقتص لخاله منك ، فأقبل عليه وقال : يا ابن أخى ، إنى لم أذهب حيث ظننت ولا ظن خالك ، ولا أردت أن أهتف به ، وإنما خاطبته كما يخاطب الرجل صديقه ، فالله يغفر لكما . ثم قام[1] » .

والقصة تدل على تآمر الأمير مع الجماز على أبى العتاهية ، وأنهما أعدا هذا الموقف والشعر الذى أنشده الجماز فيه ، ولم تكن الصدفة وحدها هى التى لعبت هذا الدور ، وكثير ممن عاصر أبا العتاهية أمير وجماز .

« جلس منصور بن عمار بعض مجالسه ، فحمد الله وأثنى عليه ، وقال : إنى أشهدكم أن أبا العتاهية زنديق . فبلغ ذلك أبا العتاهية فكتب إليه :

(١) الأغانى حـ ٣ ١٥٨ — والقصة مروية برواية أخرى فى : معجم الأدباء جـ ١١ ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

إنَّ يَوْمَ الْحِسَابِ يَوْمٌ عَسِيرُ لَيْسَ لِلظَّالِمِينَ فِيهِ نَصِيرُ
فَاتَّخِذْ عُدَّةً لِمُطَّلَعِ الْقَبْرِ وَهَوْلِ الصِّرَاطِ يَا مَنْصُورُ

ووجه بها أبو العتاهية إلى منصور ، فندم على قوله ، وحمد الله وأثنى عليه ، وقال : أشهدكم أن أبا العتاهية قد اعترف بالموت والبعث ، ومن اعترف بذلك فقد برىء مما قذف به[1] » .

ولم يكن بمستبعد أن يجلس منصور هذا مجلساً آخر ، فيحمد الله ، ويثنى عليه ، ويحكم على أبى العتاهية مرة أخرى بالزندقة ، ويكون على استعداد لأن يرجع فى حكمه إذا وصلته أبيات أخرى من أبى العتاهية . وعلى هذا النسق كانت الأحكام تصدر ضد أبى العتاهية ، وهذا مدعاة إلى التوقف فى تصديقها والتعويل عليها . والواقع أن صدق أبى العتاهية فى زهده أو ادعاءه فيه لا يغير من الحقيقة الواقعة شيئاً ، وهى أن شعره كان استجابة ناجحة لما ساد القرن الثانى من حركة زهدية ، وتعبيراً موفقاً عن الحياة الروحية النشطة إذ ذاك ، وتمهيداً حسناً لوضع الأسس للشعر الصوفى الذى ظهر بعد ذلك فى القرن الثالث ، وأن شعر أبى العتاهية استجمع بين أبياته كل فنون الشعر الزهدى المتفرقة بين الشعراء ، وضمها جميعاً ، وألف بينها ، فأظهر بذلك شخصية الشعر الزهدى بخصائصه ومقوماته .

« وشعر أبى العتاهية قسمان : القسم الواحد وهو الأكبر والأوسع مداره على الزهديات ، وبها عرف أبو العتاهية حتى فاق فى وصفها من سبقه ومن لحقه . وهذا القسم قد جمعه فى القرن الخامس للهجرة الإمام أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى القرطبى المتوفى فى سلخ شهر ربيع الأول سنة ٤٢٣ (١٠٧٠ م) بمدينة شاطبة ، ومنه عدة نسخ فى القاهرة ودمشق والأستانة . . . والقسم الآخر منظومات مختلفة فى كل فنون المعانى من مديح ، ورثاء ، وهجو ، وأوصاف ، وحكم ، وأمثال وهذا لم يجمع سابقاً[2] » وإنما هو مقطوعات متناثرة فى الكتب العربية القديمة ما بين مخطوط ومطبوع .

---

(١) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٣ — ٢٥٤ .
(٢) سلسلة الروائع (أبو العتاهية) ص و .

والقسم الزهدى من شعره يقوم أساساً على الموعظة وما يتبعها ، من ذكر الدنيا وتقلبها ، وسرعة زوالها ، والموت وغصصه ، والآخرة وأهوالها ، هذا من ناحية. وعلى الأخلاق ، والحكمة ، وما يتبع ذلك من نظرات فى الحياة والناس من ناحية ثانية .

ومن أسس الموعظة عنده تصوير الدنيا ووصفها ؛ فهى غرارة لا يدوم على حال لها شأن ، تجمح براكبها فيلقى مصرعه قبل أن يبلغ منيته :

دُنْيَاكَ غَرَّارَةٌ فَذَرْهَـا ... فَإِنَّهَا مَرْكَبٌ جَمُوحُ
دُونَ بُلُوغِ الْجَهُولِ مِنْهَا ... مُنْيَتَهُ نَفْسُهُ تَطِيحُ(١)

والواقع أن تقلب الدنيا ، وخداعها ، وسرعة زوالها كل ذلك لا يحتاج إلى كبير ذكاء ولا طول تفكير كى يفهم ويدرك ؛ فإن الدنيا تبدو مسفرة للناس بلا نقاب ، وتعلن عن صفاتها بنفسها :

نَعَتِ الدُّنْيَا إِلَيْنَا نَفْسَهَا ... وَأَرَتْنَـا عِبَراً لَمْ نَنْسَهَا
كُلَّمَا قَامَتْ لِقَوْمٍ دَوْلَةٌ ... عَجَّلَ الْحَيْنُ عَلَيْهَا نَكْسَهَا
تَطْلُبُ التَّجْدِيدَ مِنْ دَارِ الْبِلَى ... أَسَّسَ اللّٰهُ عَلَيْهَا أُسَّهَا
كَمْ لَهَا مِنْ نِقَمٍ مَسْمُومَةٍ ... يَسْتَبِينُ الْقَلْبُ مِنْهَا لَمْسَهَا
كَمْ لَهَا مِنْ نَكْبَةٍ قَاتِلَةٍ ... وَصُرُوفٍ لَا تُلَاقِي حَبْسَهَا
يَا لَهَا مَحْرُوسَةً لَمْ يَسْتَطِعْ ... أَحَدٌ دُونَ الْمَنَايَا حَرْسَهَا(٢)

ومع هذه الصفات المنفرة يقبل الناس على الدنيا ، ويشقون فى طلبها ، ويجعلونها غايتهم من سعيهم ، ويتفاضلون بها ، مع أنها ظل زائل ومرد كل شىء فيها إلى الطين بما فى ذلك الناس . وقليل أولئك الذين أدركوا حقيقتها ؛ فأنزلوها

---

(١) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٣٢٠ .
(٢) ديوان أبى العتاهية ص ١٣٤ .

منزلتها ، فزهدوا فيها ، ولم يركنوا إليها ، وجعلوا مقياس الفضل بينهم تقوى الله والعمل للآخرة :

يَا مَنْ تَشَرَّفَ بِالدُّنْيَا وَطِينَتِهَا لَيْسَ التَّشَرُّفُ رَفْعَ الطِّينِ بِالطِّينِ
إِذَا أَرَدْتَ شَرِيفَ النَّاسِ كُلِّهِمُ فَانظُرْ إِلَى مَلِكٍ فِي زِيِّ مِسْكِينِ
ذَاكَ الَّذِي عَظُمَتْ فِي النَّاسِ نِعْمَتُهُ
وَذَاكَ يَصْلُحُ لِلدُّنْيَا وَلِلدِّينِ(١)

وأمثال هذا الزاهد التقى قليلون ، وهم فى كل عصر سرج الهداية فى ظلام الضلال ، وغياهب حب الدنيا ، والتهالك عليها :

إِنَّا لَفِي ظُلْمَةٍ مِنَ الْحُبِّ لِلدُّنْيَا وَأَهْلُ التُّقَى كَوَاكِبُهَا(٢)

وهو لذلك يمدح عبادان لأنها مركز أولئك التقاة ، وهى مدينة على مصب دجلة فى بحر فارس ، كان يقصدها الزهاد والصوفية فيما بعد للخلوة فيها والانقطاع للعبادة :

سَقَى اللهُ عَبَّادَانَ غَيْثًا مُجَلِّلاً فَإِنَّ لَهَا فَضْلاً جَدِيدًا وَأَوَّلاَ
وَثَبَّتَ مَنْ فِيهَا مُقِيماً مُرَابِطًا فَمَا إِنْ أَرَى عَنْهَا لَهُ مُتَحَوَّلاَ
إِذَا جِئْتَهَا لَمْ تَلْقَ إِلاَّ مُكَبِّرًا تَخَلَّى عَنِ الدُّنْيَا وَإِلاَّ مُهَلِّلاَ
فَأَكْرِمْ بِمَنْ فِيهَا عَلَى اللهِ نَازِلاً وَأَكْرِمْ بِعَبَّادَانَ دَارًا وَمَنْزِلاَ(٣)

وهو يدعو إلى حياة الزهاد ؛ فإنها السبيل الوحيد للنجاة من فاقة الحاجة وفقر الحرص ، وما على الإنسان إلا أن يخلع الدنيا من قلبه ، فيقنع برغيف يابس وكف من ماء ، ويعيش فى خلوته بعيداً من الدنيا والناس ، يعبد الله ، ويعتبر

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٤٣ .
(٢) ديوان أبى العتاهية ص ٣٥ .
(٣) الديوان ص ٢١٨ — ٢١٩ .

بمن مضى قبله من القرون بتلاوة ماورد فى القرآن من أنباء ماقد سبق ، أو بما أثبتته كتب الأخبار من عظات وعبر :

رَغِيفُ خُبْزٍ يَابِسٌ تَأْكُلُهُ فِى زَاوِيَهْ
وَكُوزُ مَاءٍ بَارِدٍ تَشْرَبُهُ مِنْ صَافِيَهْ
وَغُرْفَةٌ ضَيِّقَةٌ نَفْسُكَ فِيهَا خَالِيَهْ
أَوْ مَسْجِدٌ بِمَعْزِلٍ عَنِ الْوَرَى فِى نَاحِيَهْ
تَدْرُسُ فِيهِ دَفْتَراً مُسْتَنِداً بِسَارِيَهْ
مُعْتَبِراً بِمَنْ مَضَى مِنَ الْقُرُونِ الْخَالِيَهْ
خَيْرٌ مِنَ السَّاعَاتِ فِى فَئْءِ الْقُصُورِ الْعَالِيَهْ
تَعْقُبُهَا عُقُوبَةٌ تُصْلَى بِنَارٍ حَامِيَهْ(١)

وكما كانت الفكرة عن الموت من الأسس الهامة للموعظة عند غيره كانت كذلك عنده . والواقع أن الموت لم يغب عن فكر إنسان ، زاهدا كان أو فاجرا ، ذكيا أو غبيا . والحياة نفسها لم تتخذ هذا الوضع فى أذهان الناس إلا بمقابلتها بالموت ، فكيف يترك أبو العتاهية ذكر الموت والموت من أسس الحياة بوضعها الراهن ؟ وفكرته عن الموت وهو يعظ لا تختلف كثيرا عن أفكار سابقيه ، وهى فى عمومها فكرة الدين عن الموت ؛ من أنه محتوم على كل إنسان ، لا يعصم منه جبل ولا حصن ، وأن بعده حياة تقوم على الجزاء ، إن خيرا فخير ، وإن شراً فشر ، والناس مع هذا يغفلون عن هذا الوعد المضروب والأجل المحتوم :

يَا عَجَباً كُلُّنَا يَحِيدُ عَنِ الْحَيْنِ وَكُلٌّ لِحَيْنِهِ لَاقِ
كَأَنَّ حَيًّا قَدْ قَامَ نَادِبُهُ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ مِنْهُ بِالسَّاقِ

(١) ديوان أبى العتاهية ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

وَاسْتَلَّ مِنْـــهُ حَيَاتَهُ مَلَكُ الْمَوْ ... تِ خَفِيًّا وَقِيــلَ مَنْ رَاقِ[1]

وهو يكرر معنى ورد فى شعر أبى نواس ، والمعنى أقدم من زمانهما وكلاهما فيه غير مبتدع :

يَا نَفْسُ أَيْنَ أَبِي وَأَيْنَ أَبُو أَبِي ... وَأَبُوهُ عُدِّى لاَ أَبَالَكِ وَاحْسِبِي

عُدِّى فَإِنِّى قَدْ نَظَرْتُ فَلَمْ أَجِدْ ... بَيْنِي وَبَيْنَ أَبِيكِ آدَمَ مِنْ أَبِ

أَفَأَنْتِ تَرْجِينَ السَّلاَمَةَ بَعْدَهُمْ ... هَلاَّ هُدِيتِ لِسَمْتِ وَجْهِ الْمَطْلَبِ

قَدْ مَاتَ مَا بَيْنَ الْجَنِينِ إِلَى الرَّضِيعِ

إِلَى الْعَظِـــيمِ إِلَى الْـكَبِيرِ الْأَشْيَبِ

فَإِلَى مَتَى هَـــذَا أَرَانِيَ لاَعِباً ... وَأَرَى الْمَنِيَّةَ إِنْ أَتَتْ لَمْ تَلْعَبِ[2]

ولعب المخلوق إزاء جد المنية معنى مطروق فى شعر أبى العتاهية ، يكرره فى أكثر من موضع ، ويفتتح به بعض قصائده :

أَنَلْهُــو وَأَيَّامُنَا تَذْهَبُ ... وَنَلْعَبُ وَالْمَوْتُ لاَ يَلْعَبُ[3]

ومن عجب أن الناس لا يعدون شيئاً لحياتهم الآخرة ، ويصرفون كل همهم فى الإعداد لدارٍ هُمْ عنها راحلون ، فيشيدون القصور ، ويعدون لها الفرش ، ويحشدون فيها أنواع الزينة ، وهم يعلمون أنهم مفارقوا هذا النعيم وتاركو حياتهم هذه القصيرة إلى حياة خالدة ، يلقى فيها الإنسان ما قدمت يداه ، فهى أولى بالإعداد من حياة فانية .

يَا بَانِيَ الدَّارِ الْمُعِــدَّ لَهَا ... مَاذَا عَمِلْتَ لِدَارِكَ الْأُخْرَى

وَمُمَهِّــدَ الْفُرُشِ الْوَثِيرَةِ لاَ ... تُغْفِلْ فِرَاشَ الرَّقْدَةِ الْـكُبْرَى

---

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٧ .

(٢) الديوان ص ٢٣ .

(٣) الديوان ص ٢٨ .

وَلَقَــدْ دُعِيتَ وَقَدْ أَجَبْتَ لِمَا تُدْعَى لَهُ فَانْظُرْ لِمَا تُدْعَى
أَتَرَاكَ تُحْصِى مَنْ رَأَيْتَ مِنْ الْأَ حْيَاءِ ثُمَّ رَأَيْتَهُمْ مَوْتَى (١)

وأبو العتاهية كما يخشى الموت يخشى ما بعد الموت من مشاهد القيامة وأهوالها ثم القرار فى أحد داريها :

فَلَوْ كَانَ هَوْلُ الْمَوْتِ لَاشَيْءَ بَعْدَهُ لَهَانَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ وَاحْتُقِرَ الْأَمْرُ
وَلَكِنَّهُ حَشْرٌ وَنَشْرٌ وَجَنَّــةٌ وَنَارٌ وَمَا قَدْ يَسْتَطِيلُ بِهِ الْخَبَرُ (٢)

ويقول فى تصوير القيامة وهولها :

سُبْحَانَ ذِى الْمَلَكُوتِ أَيَّةُ لَيْلَةٍ مَخَضَتْ بِوَجْهِ صَبَاحِ يَوْمِ الْمَوْقِفِ
لَوْ أَنَّ عَيْناً وَهَّمَتْهَــا نَفْسُهَا مَا فِى الْفِرَاقِ مُصَوَّراً لَمْ تَطْرِفِ (٣)

ويقول فى مشاهد اليوم الآخر :

وَمَقَامٌ ثُمَّ مَــوْتٌ نَازِلٌ ثُمَّ قَبْرٌ وَنُزُولٌ وَجَلَبْ
وَحِسَابٌ وَكِتَابٌ حَافِظٌ وَمَوَازِينٌ وَنَارٌ تَلْتَهِبْ
وَصِرَاطٌ مَنْ يَقَعْ عَنْ حَدِّهِ فَإِلَى خِزْىٍ طَوِيلٍ وَنَصَبْ (٤)

وكل هذا يدل على أنه زاهد وناسك من الطراز العام لذلك العصر ؛ فهو يعبد الله تعالى خوفاً من عقابه ورجاء ثوابه ، أما عبادته سبحانه ابتغاء وجهه الأعلى ، وإيفاء لحقه فى العبادة ، وطمعاً فى مشاهدته سبحانه ، فذلك مقام روحي لا يصل إليه إلا أولئك الذين سلخوا فى الرياضة الروحية أعواماً ، ولبثوا فى خلواتهم عمراً أما الذين يقيمون فى مقام التوبة عمرهم ، ولا يتجاوزونه إلى مقام آخر فما نظن أن هذه المعانى تخطر لهم على بال .

---

(١) الديوان ص ٥ .
(٢) الديوان ص ١١١ .
(٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٣ .
(٤) الديوان ص ٢١ .

ولا يقتصر فى موعظته على تصوير الدنيا وذكر الموت وما بعده ، بل يتناول بعض المعانى الدينية يرددها على طريقة الوعاظ ؛ من مثل عزة التقوى ، والرجاء والخوف ، ووجوب اجتماعهما فى المؤمن ؛ وسخف الطمع فى عفو الله مع الإقامة على معصيته ، أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الانغماس فى الشهوات :

مَنْ طَلَبَ الْعِزَّ لِيَبْقَى بِهِ   فَإِنَّ عِزَّ الْمَرْءِ تَقْوَاهُ
لَمْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ مِنْ خَلْقِهِ   مَنْ لَيْسَ يَرْجُوهُ وَيَخْشَاهُ(١)

* * *

أَرَاكَ أَمْرأً تَرْجُو مِنَ اللهِ عَفْوَهُ   وَأَنْتَ عَلَى مَا لاَ يُحِبُّ مُقِيمُ
تَدُلُّ عَلَى التَّقْوَى وَأَنْتَ مُقَصِّرٌ   فَيَا مَنْ يُدَاوِى النَّاسَ وَهْوَ سَقِيمُ(٢)

أما الأخلاق والحكمة فهو غالباً ما يعرضهما فى معرض دينى ، ويتناول موضوعهما من وجهة نظر الزهاد والمتعبدين ؛ فيوصى بطاعة الله تعالى لأن منطق العبودية يقضى بذلك :

أَطِعِ اللهَ بِجَهْدِكْ   عَامِداً أَوْ دُونَ جَهْدِكْ
أَعْطِ مَوْلاَكَ كَمَا تَطْـ   لُبُ مِنْ طَاعَةِ عَبْدِكْ(٣)

ويرسم صورة للمتقين فى هذين البيتين :

لَنِعْمَ فَتَى التَّقْوَى فَتًى ضَامِرُ الْحَشَا   خَمِيصٌ مِنَ الدُّنْيَا نَقِيُّ الْمَسَالِكِ
فَتًى مَلَكَ اللَّذَّاتِ لاَ يَعْتَبِدْنَهُ   وَمَا كُلُّ ذِى لُبٍّ لَهُنَّ بِمَالِكِ(٤)

ويمتدح الأخلاق التى يتواصى بها المتعبدون كثيراً ، من مثل الصبر والصدق والرفق والقناعة فيقول :

(١) ديوان أبى العتاهية ص ١٢ .
(٢) أدب الدنيا والدين ص ١٨٩ .
(٣) الكامل ج ١ ص ٢٣٤ .
(٤) ديوان أبى العتاهية ص ١٨٩ .

مَا أَكْرَمَ الصَّبْرَ وَمَا أَحْسَنَ الصِّـ ـدْقَ وَمَا أَزْيَنَـهُ بِالْفَتَى
الْخِرْقُ شُؤْمٌ وَالتُّقَى جُنَّـةٌ وَالرِّفْقُ يُمْنٌ وَالْقُنُوعُ غِنَى
نَافِسْ إِذَا نَافَسْتَ فِي حِكْمَةٍ آخِ إِذَا آخَيْتَ أَهْلَ التُّقَى (٢)

ويكثر من ذكر القناعة لأنها أساس الزهد ، وبدونها لا يتحقق ، ولأنها طريق حرية الإنسان من ربقة هواه ومطامعه فيقول :

فَاقْنَعْ بِعَيْشِكَ يَا فَتَى وَامْلِكْ هَوَاكَ وَأَنْتَ حُرٌّ (٣)

ويقول :

طَلَبْتُ الْمُسْتَقَرَّ بِكُلِّ أَرْضٍ فَلَمْ أَرَ لِي بِأَرْضٍ مُسْتَقَرَّا
أَطَعْتُ مَطَامِعِي فَاسْتَعْبَدَتْنِي وَلَوْ أَنِّي قَنِعْتُ لَكُنْتُ حُرَّا (٤)

ويروى أن الحلاج لما قدم ليصلب استشهد بهذين البيتين . ويمتدح القانعين بقوله :

مَا شَرَّفَ الْمَرْءَ كَالْقَنَاعَةِ وَالصَّبْـ ـرِ عَلَى كُلِّ حَادِثٍ يَقَعُ
لَمْ يَزَلِ الْقَانِعُونَ أَشْرَفَنَا يَا حَبَّذَا الْقَانِعُونَ مَا قَنِعُوا (٥)

وقد يعتمد فى معانيه الأخلاقية على التجربة لا على المعلومات الدينية ، فيتكلم فى الصداقة والإخاء ويصدر أحكامه فى طبائع الناس ، ويوصى بسلوك خير الطرق فى نظره فيقول فى خليل السوء :

وَشَرُّ الْأَخِلَّاءِ مَنْ لَمْ يَزَلْ يُعَاتِبُ طَوْرًا وَطَوْرًا يَذُمّْ
يُرِيكَ النَّصِيحَةَ عِنْدَ اللِّقَا ءِ وَيَبْرِيكَ فِي السِّرِّ بَرْيَ الْقَلَمْ (١)

---

(١) الديوان ص ٦ — ٧ .
(٢) الديوان ص ٩٩ .
(٣) الديوان ص ٩٥ .
(٤) ديوان أبى العتاهية ص ١٤٨ .
(٥) أدب الدنيا والدين ص ٢٢٤ .

ويرى أن الصدق فى الإخاء قليل بين الناس ، والإنسان فى حاجة أبداً إلى صديق ، فعليه أن يقبل الناس على علاتهم :

إِنَّ فِي صِحَّةِ الْإِخَاءِ مِنَ النَّا ... سِ وَفِي صِحَّةِ الْوَفَاءِ لَقِلَّهْ

فَالْبَسِ النَّاسَ مَا اسْتَطَعْتَ عَلَى الصَّبْـ ... ـرِ وَإِلَّا لَمْ تَسْتَقِمْ لَكَ خُلَّهْ

مَا بَقَاءُ الْإِخَاءِ مِنْ مُتَجَنٍّ ... يَبْتَغِي مِنْكَ عِلَّةً بَعْدَ عِلَّهْ

عِشْ وَحِيدًا إِنْ كُنْتَ لَا تَقْبَلُ الْعُذْ ... رَ وَإِنْ كُنْتَ لَا تُجَاوِزُ زَلَّهْ(١)

ويقول :

مَنْ عَرَفَ النَّاسَ فِي تَصَرُّفِهِمْ ... لَمْ يَتَتَبَّعْ مِنْ صَاحِبٍ زَلَلَا

إِنْ أَنْتَ كَافَيْتَ مَنْ أَسَاءَ فَقَدْ ... صِرْتَ إِلَى سُوءِ مِثْلِ مَا فَعَلَا(٢)

ويحاول أبو العتاهية فى بعض الأحيان أن يتناول النفس الإنسانية وطبائعها فى الأحوال المختلفة ، فيوفق فى ذلك بعض التوفيق ؛ فمن ذلك قوله :

مَنْ لَزِمَ الْحِقْدَ لَمْ يَزَلْ كَمِدًا ... تُغْرِقُهُ فِي بُحُورِهَا الْكُرَبُ(٣)

ويقول :

لَوْ أَنَّ عَبْدًا لَهُ خَزَائِنُ مَا فِي الْأَرْ ... ضِ مَا عَاشَ خَوْفَ إِمْلَاقِ(٤)

ويفطن إلى أن لكل فترة من العمر طبيعة خاصة :

وَطِبَاعُ الْأَسْنَانِ مُخْتَلِفَاتٌ ... رُبَّ وَعْرِ الْأَخْلَاقِ سَهْلُ الْمُحَيَّا(٥)

ويكرر فى مواضع كثيرة ميل النفس الإنسانية بطبعها إلى المخالفة وترك

---

(١) ديوان أبى العتاهية ص ٢٣٦ .
(٢) الديوان ص ٢٠٨ .
(٣) الديوان ص ١٨ .
(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٧ .
(٥) ديوان أبى العتاهية ص ٢٩٨ .

المعروف من الأمور ؛ وهو لذلك يوصى بمخالفتها :

وَلِلنَّفْسِ دُونَ الْعَارِفَاتِ صُعُوبَةٌ فَإِنْ صَعُبَتْ يَوْماً عَلَيْكَ فَهَوِّنْهَا

وَلِلنَّفْسِ طَيْرٌ يَنْتَفِضْنَ إِلَى الْهَوَى بِأَجْنِحَةٍ تَهْوِى إِلَيْهِ فَسَكِّنْهَا[(١)]

ويقول :

وَلَقَلَّ مَا تَسْخُو بِخَيْرٍ نَفْسُهُ حَتَّى يُقَاتِلَهَا عَلَيْهِ قِتَالَا[(٢)]

ويقول :

أَرَى عَمَلِي لِلشَّرِّ مِنِّى بِشَهْوَةٍ وَلَسْتُ أَرُومُ الْخَيْرَ إِلَّا تَكَرُّهَا[(٣)]

وهو يقول بالثنائية فى طبيعة الإنسان ؛ فطبيعة خيرة تدفع إلى الخير ، وطبيعة شريرة تنزع إلى الشر :

لِكُلِّ امْرِىءٍ رَأْيَانِ رَأْىٌ يَكُفُّهُ عَنِ الشَّىْءِ أَحْيَاناً وَرَأْىٌ يُنَازِعُ[(٤)]

ولعله ينظر فى ذلك إلى قول الفرزدق :

لِكُلِّ امْرِىءٍ نَفْسَانِ نَفْسٌ كَرِيمَةٌ وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الْفَتَى وَيُطِيعُهَا[(٥)]

وهو أحياناً صاحب نظر دقيق فى شئون الحياة وطبائع الناس ، وله فى ذلك معان لا تعوزها الدقة والعمق ؛ فمن ذلك قوله :

وَلِمَرِّ الْفَنَاءِ فِى كُلِّ شَىْءٍ حَرَكَاتٌ كَأَنَّهُنَّ سُكُونُ[(٦)]

أى أن الحياة لا تنقضى دفعة واحدة بلحظة الموت ، بل هى آخذة فى الانقضاء أثناء زيادتها وتكاملها ، فهى تنقص من حيث تزيد كما قال :

أَسْرَعَ فِى نَقْصِ امْرِىءٍ تَمَامُهُ[(٦)]

---

(١) ديوان أبى العتاهية ص ٢٨١ .

(٢) الديوان ص ٢١٤ . (٣) الديوان ص ٢٩٥ .

(٤) الديوان ص ١٥٠ .

(٥) راجع الفصل الثانى من الباب الأول ص ١٤٦ من هذا البحث .

(٦) الحيوان ج ٣ ص ٤٧٩ .

ويكرر هذا المعنى فى قوله :

حَيَاتُكَ أَنفَاسٌ تُعَدُّ فَكُلَّمَا مَضَى نَفَسٌ مِنْهَا نَقَصْتَ بِهِ جُزْءَا
يُمِيتُكَ مَا يُحْيِيكَ فِى كُلِّ سَاعَةٍ وَيَحْدُوكَ حَادٍ مَا يُرِيدُ بِكَ الْهُزُءَا[١]

ويقول فى سيطرة الشهوة على الإنسان :

وَمَنْ يَتَتَبَّعْ شَهْوَةً بَعْدَ شَهْوَةٍ مُلِحًّا تَقَسَّمْ عَقْلَهُ الشَّهَوَاتُ[٢]

وإنما تأتى سيطرة الشهوات على الإنسان من أن حاجاته دائماً متجددة فلا يكاد يقضى حاجة حتى تجد له أخرى :

مَتَى تَنْقَضِى حَاجَاتُ مَنْ لَيْسَ وَاصِلاً
إِلَى حَاجَةٍ حَتَّى تَكُونَ لَهُ أُخْرَى[٣]

ولأبى العتاهية مصادر يستمد منها معانيه الزهدية ، ولكن هذه المصادر لم ينقل عنها نقلا يطغى على شخصيته ، بل اقتبس منها اقتباس المتمثل لها ، الواعى لمغزاها ، فهو قارىء مطلع على ثقافات عصره ، منتفع بهذه الثقافات والآراء كما ينتفع أصحاب الرأى المستقل والشخصية المتميزة . غير أن قوة بعض المعانى وخلودها ورصانة بعض الأساليب غلب على قوة شخصيته ؛ فظهرت المعانى وبدت الأساليب فى ثوبها الأصلى دون كبير تغيير . وهذه المعانى والأساليب المنقولة تسربت إلى شعره من مصادر ثلاثة : القرآن ، والسنة ، والأثر .

فمن تأثره بالقرآن قوله :

وَيُرْزَقُ الْإِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَرْجُو وَأَحْيَانًا يَضِلُّ الرَّجَا[٤]

فالشطر الأول من قوله تعالى : « وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ » .

---

(١) ديوان أبى العتاهية ص ١٠ .
(٢) الديوان ص ٤٨ .
(٣) الديوان ص ٣ .
(٤) الديوان ص ٤ .

وقوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاكَ مِنْ سَعَةٍ ... سُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاكَ مَا أَعْطَى
فَلَئِنْ عَقَلْتَ لَتَشْكُرَنَّ وَإِنْ ... تَشْكُرْ فَقَدْ أَغْنَى وَقَدْ أَقْنَى (١)

فالشطر الأخير من قوله تعالى : « وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى » .

ويقول :

مَنْ لَمْ يُوَالِ اللهَ وَالرُّسْلَ الَّتِى ... نَصَحَتْ لَهُ فَوَلِيُّهُ الطَّاغُوتُ (٢)

وهو من قوله تعالى : « اللهُ وَلِىُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ » .

ويقول :

إِنْ أَنْتَ لَمْ تَهْدِنَا ضَلَلْنَا ... يَارَبِّ إِنَّ الْهُدَى هُدَاكَا (٣)

هو من قوله تعالى : « قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى » .

وقد يأتى بجمل كاملة من القرآن الكريم فى شعره كقوله :

لِلّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ جَمِيعاً ... أَخْشَى التَّفَرُّقَ أَنْ يَكُونَ سَرِيعاَ (٤)

وقوله :

أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورْ ... مَا أَنْتِ يَا دُنْيَايَ إِلاَّ غُرُورْ (٥)

وقوله :

وَمَا مَاتَتِ الْأَحْيَاءُ إِلاَّ لِيُبْعَثُوا ... وَإِلاَّ لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا سَعَتْ (٦)

---

(١) الديوان ص ٦ .
(٢) الديوان ص ٣٧ .
(٣) الديوان ص ١٨٢ .
(٤) الديوان ص ١٥٧ .
(٥) الديوان ص ١١٧ .
(٦) الديوان ص ٥٠ .

وهو كذلك يكثر الاقتباس من السنة كما فى قوله :

وَٱللّٰهُ لِلنَّـــــاسِ بِأَعْمَالِهِمْ وَكُلُّ نَاوٍ فَــلَهُ مَا نَوَى(١)

فهو من قول الرسول عليه الصلاة والسلام : إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى » .

وقوله :

يَا بُعْدَ مَنْ مَاتَ مِمَّنْ كَانَ يُلْطِفُهُ قَامَتْ قِيَامَتُــهُ وَالنَّاسُ أَحْيَاءُ(٢)

من قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ » .

وقوله :

رَحِمَ ٱللّٰهُ امْرَءًا أَنْصَفَ مِنْ نَفْسِهِ إِذْ قَالَ خَـيْرًا أَوْ سَـكَتْ(٣)

من قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ » وأما قوله عليه الصلاة والسلام « لَيْسَ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلاَّ مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ أَوْ لَبِسْتَ فَأَبْلَيْتَ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَبْقَيْتَ » .

فقد نظمه فى قوله :

وَمَالَكَ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ غَيْرُ مَا أَكَلْتَ مِنَ الْمَالِ الْحَلاَلِ فَأَفْنَيْتَا
وَمَالَكَ إِلاَّ كُلُّ شَيْءٍ جَعَلْتَــهُ أَمَامَكَ لاَ شَيْءٌ لِغَيْرِكَ أَبْقَيْتَا
وَمَا لَكَ مِمَّا يَلْبَسُ النَّاسُ غَيْرَ مَا كَسَوْتَ وَإِلاَّ مَا لَبِسْتَ فَأَبْلَيْتَا(٤)

وقد يكون اقتباسه من الأثر ؛ فقوله فى رثاء على بن ثابت :

وَكَانَتْ فِى حَيَاتِكَ لِى عِظَاتٌ وَأَنْتَ الْيَوْمَ أَوْعَظُ مِنْكَ حَيَّا

---

(١) الديوان ص ٧ .
(٢) الديوان ص ١ .
(٣) الديوان ص ٣٩ .
(٤) الديوان ص ٤٦ .

مأخوذ من قول بعض فلاسفة اليونان فى رثاء الأسكندر[١] .

وقوله :

وَلاَ شَيْءَ إلاَّ لَهُ آفَـةٌ ... وَلاَ شَيْءَ إلاَّ لَهُ مُنْتَهَى[٢]

من قول بعض السلف «إن لـكل شيء آفة ، وآفة هذه الأمة كذابون عيابون ظنانون » و « قيل للحسن البصرى : كيف ترى الدنيا ؟ فقال : شغلنى توقع بلائها عن الفرح برخائها . فأخذه أبو العتاهية فقال :

تَزِيدُهُ الْأَيَّامُ إِنْ أَقْبَلَتْ ... شِدَّةَ خَوْفِ لِتَصَارِيفِهَـا

كَأَنَّهَا فِى حَالِ إِسْعَافِهَا ... تُسْمِعُهُ وَقْعَـةَ تَخْوِيفِهَـا[٣]

وقال :

حَتَّى مَتَى نَحْنُ فِى الْأَيَّامِ نَحْسِبُهَا ... وَإِنَّمَا نَحْنُ فِيهَا بَيْنَ يَوْمَيْنِ

يَوْمٌ تَوَلَّى وَيَوْمٌ نَحْنُ نَأْمُـلُهُ ... لَعَلَّهُ أَجْلَبُ الْأَيَّامِ لِلْحَيْنِ

« قيل إن أبا العتاهية أخذ معنى البيتين الأخيرين ـ (وهما هذان البيتان) ـ من قول أبى حاتم الزاهد : إنما بينى وبين الملوك يوم واحد ، أما أمس فلا يجدون لذته ، وأنا وهم فى غد على وجل ، وإنما هو اليوم عسى أن يكون البؤس[٤] » .

هذه الاقتباسات من القرآن والسنة والأثر تبين لنا الطابع الذى طبع به شعر أبى العتاهية الزهدى ؛ فهو يعتمد على النقل من النصوص الدينية والتأثر بها أكثر مما يعتمد على النظر المجرد — كما يفعل أبو النواس مثلا — ويعتبر الدين مصدراً رئيسياً لشعره فى الزهد ؛ فهو كما قيل « استقى حكمته من الإسلام[٥] » .

وليس معنى هذا أن شخصية أبى العتاهية انمحت فى اقتباساته أو تأثره

---

(١) راجع الأغانى حـ ٣ ص ١٤٢ .

(٢) الديوان ص ٣ .

(٣) الـكشكول جـ ٣ ص ٢٤٣ — وديوان أبى العتاهية ص ١٦٩ .

(٤) الديوان ص ٢٧٢ .

(٥) ذكرى أبى العلاء ص ٢٩٥ .

أو استلهامه ، بل على العكس هو يستصدر أفكاره ومعانيه بلباقة وفهم وهضم وتمثل ، ويضفى عليها من روحه ما يبرزها فى ثوب الجدة والطرافة .

ويمكن القول إن «الشعر الزهدى» اكتمل على يدى أبى العتاهية ، وأصبح فناً له أصول معروفة عند سائر الشعراء والمثقفين عامة . وكان هذا الاكتمال تلبية لضرورة جدت على الجماعة الإسلامية فى هذا القرن ؛ فقد أخذت الدولة العباسية فى مطاردة الزنادقة ، ومحاربة الأفكار ذات الخطر على العقيدة ، فظهر الصراع بين العقائد بشكل أوضح من ذى قبل ، وعمل ذلك على نشاط كل عقيدة فى ميدانها ، وكانت استجابة العامة لهذا النشاط الدينى لا تقل عن عناية الدولة بحماية العقيدة ، وبذلك تهيأ الجو الاجتماعى لنشاط الشعر الزهدى واكتماله ، وقد كان ذلك على يدى أبى العتاهية الذى كان يبدع هذا الشعر وهو يعلم ما يصنع . حدث ابن أبى الأبيض الشاعر قال « أتيت أبا العتاهية فقلت له : إنى رجل أقول الشعر فى الزهد ولى فيه أشعار كثيرة ، وهو مذهب استحسنه ؛ لأنى أرجو ألا آثم فيه . وسمعت شعرك فى هذا المعنى ، فأحببت أن أستزيد منه ، فأحب أن تنشدنى من جيد ما قلت . فقال : اعلم أن ما قلته ردئ . قلت : وكيف ؟ قال لأن الشعر ينبغى أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين ، أو مثل شعر بشار وابن هرمة ، فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه لا تخفى على جمهور الناس مثل شعرى ، ولا سيما الأشعار التى فى الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب رواة الشعر ولا طلاب الغريب ؛ وهو مذهب أشغف الناس به الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء والعامة ، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه . فقلت : صدقت(١) » .

وقد طبق أبو العتاهية هذا المبدأ تطبيقاً ناجحاً ، فجاء شعره مضرب المثل فى السهولة ، حتى إن كثيراً من أبياته يكاد يكون نثراً ، وبذلك كان شعره على ألسنة العامة والخاصة على السواء . وأى سهولة أكثر من قوله :

---

(١) الأغانى ج ٣ ص ١٥٥ .

نَعُوذُ بِاللهِ ذِى الْجَلَالِ وَذِى الْأَكْــرَامِ مِنْ سُخْطِهِ وَنِقْمَتِهِ[1]

أو قوله :

مَـنْ سَالَمَ النَّاسَ سَلِمْ مَنْ شَاتَمَ النَّاسَ شُـتِمْ
مَـنْ ظَلَمَ النَّاسَ أَسَا مَنْ رَحِـمَ النَّاسَ رُحِمْ
مَنْ طَلَبَ الْفَضْـلَ إِلَى غَـيْرِ ذَوِى الْفَضْلِ حُرِمْ
مَنْ حَفِظَ الْعَهْـدَ وَفَى مَنْ أَحْسَنَ السَّمْـعَ فَهِمْ
مَنْ صَدَقَ اللهَ عَـلَا مَنْ طَلَبَ الْعِـلْمَ عَلِمْ[2]

وقوله فى رثاء صديقه الشاعر الزاهد على بن ثابت الذى كان يجاريه الزهد والحكمة :

مُؤْنِسٌ كَانَ لِى هَـلَكْ وَالسَّبِيـلُ الَّتِى سَلَكْ
يَا عَـلِيُّ بْنَ ثَابِتٍ غَفَرَ اللهُ لِى وَلَكْ
كُلُّ حَيٍّ مُمَـلَّكٍ سَوْفَ يَفْنَى وَمَا مَلَكْ[3]

وقد كانت هذه السهولة من المنافذ التى نفذ منها الطاعنون فيه ، فرموه بالابتذال وكثرة الغثاء والساقط المرذول « قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن أبى نواس فقال : إن جد أحسن ، وإن هزل ظرف ، وإن وصف بالغ ، يلقى الكلام على عواهنه ، لا يبالى من حيث أخذه . . . قلت فأبو العناهية ؟ قال : غثاء جم ، واقتدار سهل ، وشعره كخرز الزجاج ، وربما أشبه الياقوت والزبرجد[4] » وقال إسحاق بن ابراهيم الموصلى « أنكر الرشيد علىّ طعنى على أبى العتاهية فى شعره

(١) ديوان أبى العتاهية ص ٥٥ .
(٢) الديوان ص ٢٤٣ .
(٣) الأغانى ج ٣ ص ١٤٢ .
(٤) مقدمة ديوان أبى نواس ص ١١ .

فقلت . يا أمير المؤمنين : هو أطبع الناس ولكن ربما تحرف . أى شىء من الشعر قوله :

هُوَ ٱللهُ هُوَ ٱللهُ وَلَكِنْ يَغْفِرُ ٱللهُ(١)

وروى عن أبى العباس المبرد قال : « يروى أن أبا العتاهية قال يوماً لابن مناذر بمكة يا أبا جعفر ، كم بيتاً تقول فى اليوم ؟ قال : ربما قلت الخمسة ، وربما قلت العشرة ، وربما قلت أكثر من ذلك ، وربما تعذر علىّ . فكم تقول أنت فى اليوم يا أبا إسحاق ؟ قال : المزح ، والجد ، والخصومة ، والحديث ، والنادرة ، والعظة ، كله شعر . قال ابن مناذر : أنا أشهد أنك صادق إذا كنت لا ترد شيئاً جاء نحو :

عُتَيْبُ السَّاعَةَ السَّاعَةْ أَمُوتُ السَّاعَةَ السَّاعَةْ

فكل كلامك شعر(٢) » .

ولم يفهم هؤلاء الطاعنون أن سهولة الشعر عند أبى العتاهية كانت استجابة لحاجة اجتماعية فطن إليها هو « وإذا كانت حاجات الناس دائماً كفيلة بأن تجد الوسيلة المعبرة عنها فإن ذلك لم يلبث أن تحقق فى شعر ذلك العصر ، فجاء شعر أبى العتاهية محققاً لذلك القدر الباقى من الشعبية العامة للشعر(٣) » فسار مسير الشمس ، وأنشده العام والخاص ، وردده أصحاب القصور والصوامع ، وأصبح أبو العتاهية يقرن دائمـاً فى أذهان الناس حين يذكر بذلك الفن الشعرى الذى اكتمل على يديه ، ودانت لقوة شاعريته كل خصائصه ومقوماته ، وأصبح شعره مطلب المتعظين ، وكفاية أصحاب الحاجات الروحية « مر عابد براهب فى صومعة فقال له عظنى . فقال : أعظك وعليكم نزل القرآن ، ونبيكم محمد صلى الله عليه وسلم قريب العهد بكم صلى الله عليه وعلى آله (قال) قلت : نعم . قال : فاتعظ ببيت من شعر شاعركم أبى العتاهية حين يقول :

تَجَرَّدْ مِنَ الدُّنْيَا فَإِنَّكَ إِنَّمَا وَقَعْتَ إِلَى الدُّنْيَا وَأَنْتَ مُجَرَّدُ(٤)

---

(١) الموشح ص ٢٥٨ . (٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .
(٣) تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجرى ص ٣٨٦ .
(٤) الأغانى حـ ٣ ص ١٧٠ .

وكان من عوامل سيرورة هذا الشعر عند الخاصة رقة معانيه ، وقد كان أبو العتاهية يجمع فى شعره بين عناصر إرضاء العامة وعناصر إرضاء الخاصة معاً ، فتعصب له الخلفاء وأقبل عليه العامة ، وأعجب بشعره العلماء والأدباء « سمع الجاحظ مرة من ينشد أرجوزة أبى العتاهية التى سماها « ذوات الأمثال » ، حتى أتى على قوله :

يَا لَلشَّبَابِ الْمَرِحِ التَّصَابِى   رَوَائِحُ الْجَنَّةِ فِى الشَّبَابِ

فقال للمنشد : قف ، ثم قال : انظروا إلى قوله روائح الجنة فى الشباب ؛ فإن له معنى كمعنى الطرب لا يقدر على معرفته إلا القلوب ، وتعجز عن ترجمته الألسنة إلا بعد التطويل وإدامة التفكير . وخير المعانى ما كان القلب إلى قبوله أسرع من اللسان إلى وصفه[1] » .

وحدث إسحاق بن حفص قال : « أنشدنى هارون بن مخلد الرازى لأبى العتاهية :

مَا إِنْ يَطِيبُ لِذِى الرِّعَايَةِ لِلْأَ   يَّامِ لاَ لَعِبٌ وَلاَ لَهْوُ

إِذْ كَانَ يَطْرَبُ فِى مَسَرَّتِهِ   فَيَمُوتُ مِنْ أَجْزَائِهِ جُزْوُ

فقلت : ما أحسنهما . فقال : أهكذا تقول ؟ والله لهما روحانيان يطيران بين السما والأرض[2] » .

وهكذا استجمع أبو العتاهية بين يديه مقومات هذا الفن الشعرى ومميزاته ، فأرضى الناس جميعاً ؛ لأنهم وجدوا حاجاتهم الروحية فى شعره ، وعبر لهم عما اختلج فى نفوسهم زمناً أدق تعبير وأحسنه ، حتى كان أبو نواس يعظمه ويقول عنه « فوالله ما رأيته قط إلا توهمت أنه سماوى وأنا أرضى[3] » .

وقد امتدت حياة أبى العتاهية به حتى أوائل القرن الثالث الهجرى . وفى هذا

---

(١) عصر المأمون المجلد الثانى ص ٣٦٦ .

(٢) الأغانى ج ٣ ص ١٤٨ .

(٣) لذلك قصة مذكورة فى : تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥١ .

الوقت كانت الأفكار والنزعات الصوفية آخذة فى الظهور والتجمع والتبلور تمهيداً لتكوين المذاهب الصوفية فى هذا القرن وقد وجدت هذه المعانى الجديدة وسيلة تعبيرية قيمة فى شعر أبى العتاهية ، على الرغم من أنه لم ينخرط فى سلك الصوفية ، ولم يرتض رياضتهم ، ولا جاهد مجاهدتهم ؛ فتكلم عن النفس وانقيادها لهواها وتماديها فى هذا الانقياد ، وتزاهده الذى شابته الرغبة من حيث لا يدرى ، كما تكلم عن صحة الإرادة والغيب والشهادة ، وهى كلها من المعانى الصوفية :

أَلاَ مَنْ لِنَفْسٍ بِالْهَوَى قَدْ تَمَادَتِ
إِذَا قُلْتُ قَدْ مَاتَتْ عَنِ الْجَهْلِ عَادَتِ
وَحَسْبُ امْرِىءٍ شَرًّا بِإِهْمَالِ نَفْسِهِ ... وَإِمْكَانِهَا مِنْ كُلِّ شَىْءٍ أَرَادَتِ
تَزَاهَدْتُ فِى الدُّنْيَا وَإِنِّى لَرَاغِبٌ ... أَرَى رَغْبَتِى مَمْزُوجَةً بِزَهَادَتِى
إِرَادَةُ مَدْخُولٍ وَعَقْلُ مُقَصِّرٍ ... وَلَوْ صَحَّ لِى عَقْلِى لَصَحَّتْ إِرَادَتِى
وَلَوْ طَابَ لِى غَرْسِى لَطَابَتْ ثِمَارُهُ
وَلَوْ صَحَّ لِى غَيْبِى لَصَحَّتْ شَهَادَتِى (١)

وهو فى هذه القطعة يقف من نفسه موقف المشتكى البرم بانقيادها لهواها ، وعكوفها على جهلها وعمايتها ، وإهماله هو إياها دون تقويم ، وينعى عليها عدم الصدق فى الزهد ، والصحة فى الإرادة وهذا موقف صوفى ، ذلك الذى يتخذ الإنسان فيه من نفسه له عدواً يحذره ويخشاه ، ويرجع إليه فى كل زلة يقع فيها ليقول له (منك أتيت) دون أن يحاول التماس العذر أو التبرير بالوقوع فى الخطأ .

ويتكلم أبو العتاهية عن اليقين وجدواه فى تبديد ظلام الحيرة والشك ، واليقين مما لهج بقيمته فى الحياة الروحية صوفية القرن الثالث . قال :

أَلاَ إِنَّ الْيَقِينَ عَلَيْهِ نُورٌ ... وَإِنَّ الشَّكَّ لَيْسَ عَلَيْهِ نُورُ (٢)

---

(١) ديوان أبى العتاهية ص ٥٠ .
(٢) ديوان أبى العتاهية ص ١٠٧ .

وقال :

خُذْ مِنْ يَقِينِكَ مَا تَجْلُو الظُّنُونَ بِهِ ... وَإِنْ بَدَا لَكَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ فَدَعِ

قَدْ يُصْبِحُ الْمَرْءُ فِيمَا لَيْسَ يُدْرِكُهُ ... مُمَلَّقَ الْبَالِ بَيْنَ الْيَأْسِ وَالطَّمَعِ

لَمْ يَعْمَلِ النَّاسُ فِي التَّصْحِيحِ بَيْنَهُمُ

فَاضْطُرَّ بَعْضُهُمُ بَعْضاً إِلَى الْخُدَعِ (١)

والبيت الأخير لمحة عبقرية من لمحات الفهم الاجتماعى .

ويتجاوز أبو العتاهية هذه الخطرات الصوفية إلى أسس المذاهب الصوفية التى كانت فى دور التكوين فى ذلك الحين ؛ فيتكلم عن التوكل والرضا ، وهما طابع القرن الثانى فى الزهد ، ومن المذاهب الصوفية التى تكونت فى القرن الثالث ، وعدًّا من المقامات(٢) والأحوال . كما يتكلم عن الحب الإلهى الذى كان طابع التصوف لفترة طويلة من القرن الثالث ، وله كذلك كلام فى المعرفة (وإن لم يبلغ به مبلغ المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة .

يقول فى التوكل :

لَعَمْرُ أَبِي لَوْ أَنَّنِي أَتَفَكَّرُ ... رَضِيتُ بِمَا يُقْضَى عَلَيَّ وَيُقْدَرُ

تَوَكَّلْ عَلَى الرَّحْمٰنِ فِي كُلِّ حَاجَةٍ ... أَرَدْتَ فَإِنَّ اللَّهَ يَقْضِي وَيَقْدِرُ

مَتَى مَا يُرِدْ ذُو الْعَرْشِ أَمْراً بِعَبْدِهِ ... يُصِبْهُ وَمَا لِلْعَبْدِ مَا يَتَخَيَّرُ

وَقَدْ يَهْلِكُ الْإِنْسَانُ مِنْ وَجْهِ أَمْنِهِ ... وَيَرْجُو لَعَمْرُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ يَحْذَرُ (٣)

ويقول فى الحب الإلهى والرضا :

نَبْغِي مِنَ الدُّنْيَا الْغِنَى فَيَزِيدُنَا ... فَقْرًا وَنَطْلُبُ أَنْ نَصِحَّ فَنَمْرَضَا

---

(١) الديوان ص ١٤٥ .

(٢) راجع ما كتب فى تفسير هذين الاصطلاحين فى التمهيد ص ٦٣ — ٦٤ . وسيأتى شرح لهما فى الفصل الأول من الباب الثانى .

(٣) الديوان ص ١٠٢ .

أَنْ يَصْدُقَ اللهَ الْمَحَبَّةَ عَبْدُهُ ... إِلاَّ أَحَبَّ لَهُ وَمِنْهُ وَأَبْغَضَا
وَالنَّفْسُ فِي طَلَبِ الْخَلاَصِ وَمَا لَهَا ... مِنْ مَخْلَصٍ حَتَّى تَصِيرَ إِلَى الرِّضَا(١)

وهذا شعر لو نسب إلى الجنيد أو الشبلي أو غيرهما من صوفية القرن الثالث لما كان ذلك موضع إنكار ؛ لأنه نص فى مذاهب التصوف ، ومن بوادر الشعر الصوفى الذى نعهده من أمثال هؤلاء الكبار من صوفية القرن الثالث .

وقد يتناول المعرفة بالله كما فى قوله :

سُبْحَانَ مَنْ لَمْ تَزَلْ لَهُ حُجَجٌ ... قَامَتْ عَلَى خَلْقِهِ بِمَعْرِفَتِهْ
قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ الْإِلَهُ وَلَكِنْ ... عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِهْ(٢)

وليس معنى هذا أن أبا العتاهية أحد شعراء الصوفية ، وهو يقول هذا الشعر حاكياً به تجربة شخصية فى التصوف ؛ فالواقع أن أبا العتاهية لم يكن واحداً ممن سلكوا طريق التصوف حتى ولا فى آخر عمره بعد أن أظل القرن الثالث وأرسيت قواعد التصوف الإسلامى . فهو فى المعانى الصوفية يحكى ما يسمع ، ولا يقول عن تجربة ، وهو لذلك كثيراً ما يتورط فى أقوال لا تتفق ومبادئ التصوف ، ولو أن التصوف عنده كان تجربة لما تورط فى مثل هذه الأقوال . من ذلك قوله :

فَالْمَالُ مِنْ حِلِّهِ قِوَامٌ ... لِلْعِرْضِ وَالْوَجْهِ وَاللِّسَانِ
وَالْفَقْرُ ذُلٌّ عَلَيْهِ بَابٌ ... مِفْتَاحُهُ الْعَجْزُ وَالتَّوَانِي(٣)

وهذه نظرة دينية إسلامية إلى المال تتفق ومبادئ التصوف الذى يتخذ من الفقر أساساً له ، وبداية لطريقه ، ومقاماً من مقاماته . والتصوف الإسلامى يتفق فى نظرته إلى المال مع التعاليم المسيحية ، ولذلك علق ناشر الديوان على هذين البيتين بقوله : « ليس هذا القول صواباً ، ولا فضل للغنى على الفقر ، لا سيما بعد

---

(١) الديوان ص ١٣٨ .
(٢) الديوان ص ٥٩ .
(٣) الديوان ص ٢٧٠ .

«ما أورده الحق سبحانه أن : طوبى للمساكين بالروح ؛ فإن لهم ملكوت السموات[1] » .

وهذه شكوى من الناس ، وبرم بأخلاقهم ، لا تتفق كذلك وروح التصوف الذى يوصى بتحمل الأذى من الناس ، وحمل النفس على مكروههم . روى أن صوفياً لقى صديقاً له ، وراه مغموماً فسأله ما بك ؟ فقال : كان لى يتيم أربيه ، واحتسب الأجر فيه فمات . فقال له : فالتمس يتيما آخر . فقال : أخاف ألا أصيب يتيما آخر فى سوء خلقه ، فقال له : أما والله لو كنت مكانك لم أذكر سوء خلقه[2] وبينما ينتهج الصوفية هذا النهج فى معاملة الناس وتحمل أذاهم يجأر أبو العتاهية بشكواه هذه فى قوله :

فَيَا رَبِّ إِنَّ النَّاسَ لاَ يُنْصِفُونَنِي وَإِنْ أَنَا لَمْ أُنْصِفْهُمُ ظَلَمُونِي

وَإِنْ كَانَ لِي شَيْءٌ تَصَدَّوْا لِأَخْذِهِ وَإِنْ جِئْتُ أَبْغِي سَيْبَهُمْ مَنَعُونِي

وَإِنْ نَالَهُمْ رِفْدِي فَلاَ شُكْرَ عِنْدَهُمْ وَإِنْ أَنَا لَمْ أَبْذُلْ لَهُمْ شَتَمُونِي

وَإِنْ وَجَدُوا عِنْدِي رَخَاءً تَقَرَّبُوا وَإِنْ نَزَلَتْ بِي شِدَّةٌ خَذَلُونِي

وَإِنْ طَرَقَتْنِي نَكْبَةٌ فَكِهُوا بِهَا وَإِنْ صَحِبَتْنِي نِعْمَةٌ حَسَدُونِي

سَأَمْنَعُ قَلْبِي أَنْ يَحِنَّ إِلَيْهِمُ وَأَحْجُبُ عَنْهُمْ نَاظِرِي وَجُفُونِي[3]

وقد آثر فى البيت الأخير أن يعلن خروجه على تعاليم الصوفية بشكل لا يدع مجالا للنقاش . ولو أنه كان صوفياً لآثر أن يرجع إلى نفسه باللوم ، بدل أن يرفع عقيرته بالشكوى والتسخط والبرم .

ويقول فى مكان آخر عن الدنيا :

---

(١) الديوان ص ٢٧٠ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ — ١١٨ .

(٣) الديوان ص ٢٥٥ .

وَلَوْ أَنِّى صَدَقْتُ الزُّهْــدَ فِيهَا ... قَلَبْتُ لِأَهْلِهَا ظَهْرَ الْمِجَنِّ(١)

وما هكذا يكون الزهد .

و« حدث بعضهم قال : شاور رجل أبا العتاهية فيما ينقشه على خاتمه فقال : أنقش لا بارك الله فى الناس وأنشد :

بَرِمْتُ بِالنَّاسِ وَأَخْلَاقِهِمْ ... فَصِرْتُ أَسْتَأْنِسُ بِالْوَحْــدَهْ

مَا أَكْثَرَ النَّاسَ لَعَمْرِى وَمَا ... أَقَلَّهُمْ فِى حَاصِلِ العَــدَّهْ(٢)

ولو أن أبا العتاهية عاش تجارب التصوف ، وروض نفسه على أخلاق الصوفية ، لما أختار أن يجهر بهذه الآراء . ولكنه رجل زهد فى الدنيا بعد تجربة لم يحمدها ، فآثر أن يصوغ آراءه فيها فنًّا يرضى به نزعة الرجل الفنان إلى التعبير من ناحية ، ويستجيب لحاجة اجتماعية جدت فى عصره من ناحية ثانية . وهو أيضاً رجل شقى بآراء الناس ، ولقى منهم عنتاً ، وتحاملوا عليه بالحق وبالباطل ، أفيكون عجيباً أن يشكو هذا التجنى ؟ وليس له نفس المتصوف الذى يرى التأوه عند الألم من علامات ضعف اليقين ؟

وحسب أبي العتاهية أن كان لسان صدق لتعاليم الزهد فى عصره ، بل ولأسس التصوف التى استطاع إدراكها ، فأقام بذلك قواعد الشعر الزهدى ، وساهم فى إرساء الأسس القوية للشعر الصوفى . وبشعر أبى العتاهية أصبح الشعر الزهدى فنا عاما لايقتصر على أصحاب النزعات الزهدية ، بل أخذ الشعراء يتناولونه على أنه فن من فنون الشعر ، لكل شاعرحق فى تناوله كما يقرض أحدهم الشعر فى بكاء الأحبة على الأطلال وليس له حبيب ولا طلل ، أو يجعل صفاته لابنة العنب ولم تجر له فى حلق .

ولعل من مظاهر روح الصناعة فى الشعر الزهدى فى هذا العصر أن ورثه

---

(١) ديوان أبى العتاهية ص ٢٦٣ .

(٢) الديوان ص ٨٠ .

أبو العتاهية مهمة القول فيه ابنا من أبنائه اسمه محمد ، وكان يلقب بعتاهية . فقد كان هذا الابن شاعراً أيضاً ، حذا حذو أبيه فى القول فى الزهد(١) ، وهو القائل :

لَرُبَّمَا غُوفِصَ ذُو شِرَّةٍ أَصَحَّ مَا كَانَ وَلَمْ يَسْقَمِ
يَا وَاضِعَ الْمَيِّتِ فِى قَبْرِهِ خَاطَبَكَ اللَّحْدُ فَلَمْ تَفْهَمِ(٢)

٤ — التجاوب بين الشعر الزهدى والحياة العامة

كان لنشاط موجة الزهد فى القرن الثانى واتساعها أثر فى تميزها ، وتحددها ، ووضوح معالمها ، عما كانت عليه موجة التدين فى القرن الأول . فقد أصبح مفهوم الزهد واضحاً فى أذهان الناس زهادا كانو أو غير زهاد . وأضحت تعاليمه مما يتدارسه العامة فى مجالس الوعظ ، ويتبادله الخاصة ، ويتواصون به ، ويحرصون على سماعه من ألسنة الزهاد .

وكما كانت تعاليم الزهد فى هذا القرن من المعلومات المشتركة بين العامة والخاصة على السواء كان الشعر الزهدى يجرى على ألسنة هؤلاء وأولئك ، يتضمن هذه التعاليم ، ويؤدى مهمة التأثير النفسى لها بشكل أنجح مما يؤديه النثر ، لما للشعر من قيم فنية تثير العواطف وتمس شغاف القلوب .

وقد كان لذلك أثره فى تنقل الشعر الزهدى وسيرورته ، وتأثر بعض الشعراء من غير الزهاد بالحياة الروحية التى سادت القرن الثانى وما قرض فيها من شعر دون أن يكون لديهم نزعة إلى الزهد أو استعداد له . وبذلك ظهرت فى شعرهم آثار الزهد فى شكل بيت أو أبيات فى قالب حكمة أو مقطوعة قيلت فى مناسبة تتصل بالزهد من قريب أو بعيد .

ولم يكن الحد الذى يفصل بين الزهاد وغيرهم فى الحياة العامة بالذى يمنع المجالسة والمصاحبة وتبادل الحديث والرأى والتأثير وغير ذلك مما يكون بين

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثانى ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٥ .

المتخالطين فى بيئة واحدة . فقد يكون بين الجماعة المتصاحبة من يحمل فى قلبه استعدادا نفسيا للزهـد ، لا تلبث ظروف الحياة وملابساتها أن تعمل على إظهاره. فيزهد ويرجع إلى رفاق دنياه يعدهم ويمنيهم ، ويدعوهم إلى مادعته إليه نفسه . هذا فضلا عما حرص عليه الزهاد من أمر بالمعروف ، ونهى عن المنـكر ، وتطوع بالموعظة يلقونها على أبناء الدنيا من أصحاب السلطان ، والمقبلين على المـادة ، والمقيمين على المعصية .

« كان أبو حنيفه الفقيه صديقاً لحماد عجرد ، فنسك أبو حنيفة وطلب الفقه فبلغ مابلغ ، ورفض حمادا وبسط لسانه فيه ، فجعل حماد يلاطفه حتى يكف عن ذكره وأبو حنيفة يذكره ، فـكتب إليه حماد بهذه الأبيات :

إِنْ كَانَ نُسْكُكَ لَا يَتِمُّ ... بِغَيْرِ شَتْمِى وَانْتِقَاصِى
أَوْ لَمْ تَكُنْ إِلاَّ بِهِ ... تَرْجُو النَّجَاةَ مِنَ الْقِصَاصِ
فَاقْعُدْ وَقُمْ بِى حَيْثُ شِئْـ ... ـتَ مَعَ الْأَدَانِى وَالْأَقَاصِى
فَلَطَالَمَا زَكَّيْتَنِى ... وَأَنَا الْمُقِيمُ عَلَى الْمَعَاصِى
أَيَامَ تَأْخُذُهَا وَتُعْطِى ... فِى أَبَارِيقِ الرَّصَاصِ(١)

وعن « جعفر بن محمد النوفلى قال : أتيت بشاراً ذات يوم فقال لى : ماشعرت منذ أيام إلا بقارع يقرع بابى مع الصبح ، فقلت ياجارية انظرى من هذا . فقالت : مالك بن دينار . فقلت . مالى ولمالك بن دينار ؟ ماهو من أشكالى ، ائذنى له . فدخل فقـال لى : يا أبا معاذ أتشتم أعراض النـاس وتشبب بنسائهم ؟ فلم يكن عندى إلا دفعه عن نفسى بأن قلت لاأعاود ، فخرج من عندى فقلت فى أثره :

غَدَا مَالِكٌ بِمَلَامَاتِهِ ... عَلَىَّ وَمَا بَاتَ مِنْ بَالِيَهْ
فَقُلْتُ دَعِ اللَّوْمَ فِى حُبِّهَا ... فَقَبْلَكَ أَعْيَيْتُ عُذَّالِيَهْ(٢)

---

(١) الأغانى ج ١٣ ص ٧٥ — ٧٦ .

(٢) الأغانى ج ٦ ص ٤٧ .

وهذا الشعر وإن لم يكن الزهـد هو موضوعه فإنه من آثار الزهد على كل حال ، ونتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة فى هذا العهد .

وقد كان الزهاد مقصد طلاب الموعظة وأصحاب الحاجات الروحية ، يجلس إليهم العامة ، ويحج إليهم رسل الملوك والـكبراء . روى الحسن بن على الواسطى قال : « كنا عند باب سفيان بن عيينة وقد هرب منا وعنده الحسن بن على التختاخ ورجل من الحجبة ورجل من أصحاب الرشيد ، فدخل بهم وليس بأذن لنا ، فجاء ابن مناذر فقرب من الباب ، ثم رفع صوته فقال :

بِعَمْرٍو وَبِالزُّهْرِىِّ وَالسَّلَفِ الْأُلَى ... بِهِمْ ثَبَتَتْ رِجْلَاكَ عِنْـدَ الْمَقَادِمِ
جَعَلْتَ طُوَالَ الدَّهْرِ يَوْماً لِصَالِـحٍ ... وَيَوْماً لِصَبَّاحٍ وَيَوْماً لِحَاتِمِ
وَلِلْحَسَنِ التَّخْتَاخِ يَوْماً وَدُونَهُمْ ... خَصَصْتَ حُسَيْناً دُونَ أَهْلِ الْمَوَاسِمِ
نَظَرْتُ وَطَالَ الْفِـكْرُ فِيكَ فَلَمْ أَجِدْ ... رَحَاكَ جَرَتْ إِلَّا لِأَخْذِ الدَّرَاهِمِ

فخرج سفيان وفى يده عصا وصاح : خذوا الفاسق . فهرب منه وأذن لنا فدخلنا[1] » .

وابن مناذر هذا شاعر بصرى من الموالى ، فصيح ، مقدم فى العلم باللغة وإمام فيها ، أخذ عنه أكابر أهلها ، كان فى أول أمره ناسكا ملازما للمسجد كثير النوافل ، إلى أن فتن بغلام ثقفى فتهتك بعد ستره وفتك بعد نسكه ، فوعظه المعتزلة فلم يتعظ ، وهجاهم وقذفهم . وكان ينحو نحو عدى بن زيد فى شعره ، وكان يجالس سفيان بن عيينة فيسأله عن معانى حديث النبى صلى الله عليه وسلم فيخبره بها ، فيقول سفيان : كلام العرب بعضه يأخذ برقاب بعض . ونفى إلى الحجاز ومات هناك فى أيام المأمون[2] . وقد رثى سفيان بن عيينة بقوله :

يَجْـنِى مِنَ الْحِـكْمَةِ نُوَّارَهَا ... مَا تَشْتَهِى الْأَنْفُسُ أَلْوَانَا
يَا وَاحِـدَ الْأُمَّةِ فِى عِلْمِهِ ... لَقِيتَ مِنْ ذِى الْعَرْشِ غُفْرَانَا

(١) الأغانى ج ١٧ ص ٢٠ والحلية ج ٧ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .
(٢) راجع ترجمته فى : الأغانى ج ١٧ ص ٩ وما بعدها ومعجم الأدباء ج ١٩ ص ٥٥ .

رَاحُوا بِسُفْيَانَ عَلَى نَعْشِـــهِ وَالْعِــلْمِ مَكْسُوَّيْنِ أَكْفَانَا
إِنَّ الَّذِى غُودِرَ بِالْمُنْحَنَى هَــدَّ مِنَ الْإِسْلَامِ أَرْكَانَا
لَا يُبْعِدَنْكَ اللهُ مِنْ مَيِّتٍ وَرَّثْنَـا عِلْـماً وَأَحْزَانـاَ(١)

وقد كان من نتائج هذا الاتصال بين الزهاد والحياة العامة ، وسيرورة الشعر الزهدى بين العامة والخاصة أن ترددت أصداء الزهد عند شعراء لم يعرفوا به . وقد كان هذا التردد تلقائيا ، فالشعر مرآة المجتمع ، وصورة العصر ، وكما يصور خمره ومجونه ، ودولته وسلطانه ، وعلمه وثقافته ، يصور كذلك روحانيته وزهده ، ولم يكن الزهاد وحدهم أصحاب الشعر الزهدى ؛ فبعيد أن يظل بشار وغيره من فحول شعراء القرن بمعزل عن هذه الموجة القوية التى دخلت القصور والأكواخ . وإذا لم يكن فى نفوسهم استعداد لتجربة الزهد فإنهم شعراء يحسون بما يجرى فى بيئتهم وما يكتنف حياتهم ، ثم لا يسكتون عن تصويره والتعبير عنه .

من أجل هذا عجب بشار من البكاء على الأطلال ، والوقوف بالدمن ، والاشتغال بذلك عن الوقوف للحساب يوم القيامة فقال :

كَيْفَ يَبْـكِى لِمَحْبِسٍ فِى طُلُولٍ مَنْ سَيُفْضِى لِحَبْسِ يَوْمٍ طَوِيلِ
إِنَّ فِى الْبَعْثِ وَالْحِسَابِ لَشُغْلاً عَنْ وُقُوفٍ بِـكُلِّ رَسْمٍ مُحِيلِ(٢)

ولم تكن هذه النفحة الروحية فى شعر بشار وليدة نفسه التى لم تكن مظنة الروحانية بحال ، وإنما هى الاستجابة لمؤثرات المجتمع ، وتردد أصداء البيئة فى نفوس الشعراء وأشعارهم . ومن ذلك قول مسلم بن الوليد :

دَلَّتْ عَلَى عَيْبِهَا الدُّنْيَا وَصَدَّقَهَا مَا اسْتَرْجَعَ الدَّهْرُ مِمَّا كَانَ أَعْطَانِى

وكان يقول : أخذت معنى هذا البيت من التوراة(٣) . وهو فى ذلك أشبه

---

(١) الأغانى ج ١٧ ص ٢٠ و ٢١ .
(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٧٦ — ١٧٧ .
(٣) نهاية الأرب ج ٣ ص ٨٥ .

ما يكون بواحد من نساك عصره وزهاده الذين كانوا يأخذون الحكمة من التوراة وألسنة الرهبان كما كانوا يأخذونها من القرآن وألسنة العلماء . ومسلم هذا هو الذي يقول فى الزهد أيضاً :

كَمْ رَأَيْنَا مِنْ أُنَاسٍ هَلَكُوا وَبَكَى أَحْبَابُهُمْ ثُمَّ بَكُوا
تَرَكُوا الدُّنْيَا لِمَنْ بَعْدَهُمُ وُدُّهُمْ لَوْ قَدَّمُوا مَا تَرَكُوا
كَمْ رَأَيْنَا مِنْ مُلُوكٍ سُوقَةً وَرَأَيْنَا سُوقَةً قَدْ مَلَكُوا
قَلَبَ الدَّهْرُ عَلَيْهِمْ فَلَكاً فَاسْتَدَارُوا حَيْثُ دَارَ الْفَلَكُ(١)

ويردد سليمان بن الوليد أخو مسلم معنى زهديا مطروقا فيقول :

رُبَّ مَغْرُوسٍ يُعَاشُ بِهِ عَدِمَتْهُ كَفُّ مُغْتَرِسِهْ
وَكَذَاكَ الدَّهْرُ مَأْتَمُهُ أَقْرَبُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عُرُسِهْ(٢)

فقد رد هذا المعنى فى بيتين كان يتمثل بهما صالح المرى فى قصصه وهما :

مُؤَمِّلُ دُنْيَا لِتَبْقَى لَهُ فَمَاتَ الْمُؤَمِّلُ قَبْلَ الْأَمَلْ
حَثِيثاً يُرَوِّى أُصُولَ الْفَسِيلِ فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ الرَّجُلْ(٣)

وقد أخذها صالح عن مالك بن دينار الذى توفى سنة ١٢٧ ﻫ وكان يتمثل بهما كذلك . وقد توفى سليمان بن الوليد سنة ١٧٩ ﻫ .

ويذكر إبراهيم بن المهدى فى شعره تقلب الأيام وخدع الدهر وهو الرجل الطروب ، وقد ظهر أثر هوايته الموسيقية فى شعره الزهدى حيث قال :

بِاللهِ رَبِّكَ كَمْ بَيْتٍ مَرَرْتَ بِهِ قَدْ كَانَ يَعْمُرُ بِاللَّذَّاتِ وَالطَّرَبِ

---

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٠٦ — ٣٠٧ والعقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ — ١٨٨ والشعر والشعراء ص ٣٤٥ .
(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٨١ .
(٣) الحلية ج ٨ ص ١٠ .

طَارَتْ عُقَابُ الْمنَايَا فِى سَقَائِفِـهِ فَصَارَ مِنْ بَعْدِهَا لِلْوَيْـلِ وَالْحَرَبِ[1]

وهكذا سائر الشعراء لذلك العهد ، قل أن يخلو شعر واحد منهم من معنى زهدى طائف ، أو خطرة روحية غير متعمدة ، وما كان صالح بن عبد القدوس إلا مثلا واضحاً للتجاوب بين الشعر الزهدى والحياة العامة ؛ فقد كان شعر صالح زهدياً فى حين أتهم صاحبه بالزندقة فقتله المهدى بيده[2] .

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٠٤ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٧ .

تعقيـــب

فى هذا الفصل فقرات أربع :

الفقرة الأولى فى شعر الفقهاء والمحدثين والزهاد فى القرن الهجرى الثانى ، ونصيب هذا الشعر من الروحانية . وقد تبين لنا فى هذه الفقرة أن هذه الطائفة سارت بشعر التدين الذى ورثته عن القرن الأول بخطوات غير واسعة فى طريق التوغل فى الروحانية ، وإن اتسم شعرها بالشمول لمعانى الشعر الدينى ، والأخذ من المعانى الزهدية بنصيب . وكان من بين زهاد هذا القرن طائفة عرفت باسم (عقلاء المجانين) كانت أبرز أفراد هذه الطائفة روحانية ، وأدناها إلى روح التصوف ، وكثير من شخصيات المجانين شخصيات تاريخية ، ولـكن الشعر الزهدى حمل عليها لمـا كان يتضمنه غالباً من معان روحية لم تـكن مألوفة لذلك العهـد ؛ وأيا ما كان فقد أدت طائفة المجانين مهمة خطيرة فى الحياة الروحية وشعرها فى القرن الثانى وما بعده .

والفقرة الثانية فى طائفة المجان التائبين من الشعراء . وهذه الطائفة تمتاز عن سابقتها بعنصر النـدم والإخلاص الذى يبرز الناحيـة الشخصية الذاتية فى شعرها ، ولغلبة العنصر الشخصى فى شعر هذه الطائفة كان لـكل واحد من أفرادها طابع لشعره يميزه عن غيره ، وقد غلب على شعرهم التأمل والنظرات فى شئون الحياة والناس ، وكان أستاذ هذه الطائفة فى القرن الثانى أبو نواس الذى امتاز بالإخلاص فى مجونه وزهده على السواء .

وقد انفرد أبو العتاهية بالفقرة الثالثة من هذا الفصل ؛ لما امتاز به من غزارة المادة فى الشعر الزهدى من ناحية ، ولاستيعابه معانى هـذا الشعر التى كانت متفرقة عند الشعراء المختلفين من ناحية ثانية ، وبذلك استجمع أبو العتاهية بين يديه تراث القرن الثانى فى الشعر الزهدى . وقد امتد به عمره حتى أوائل القرن

الثالث فشهد ظهور النبت الأول للمعانى الصوفية وكان لها فى شعره نصيب ، فساهم فى إرساء قواعد الشعر الصوفى الذى ازدهر فى القرن الثالث . وقد استطاع أبو العتاهية بما امتاز به شعره من سهولة و كثرة وقبول عند العامة والخاصة أن يجعل من الشعر الزهدى فنـاً عاماً يتناوله الناس جميعاً بالإنشاء والرواية ، ومهمة يجب أن يقوم بهـا بعض الشعراء ، وقد ورث عنه أداء هذه المهمة ابن له بعد موته .

أما الفقرة الرابعة فقد كانت لبيان انتشار المعانى الزهدية على ألسنة الشعراء بصفة عامة ، وغلبة روح الصناعة عليها . وكان هذا الانتشار نتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة لذلك العهد ؛ فأضحى الشعر الزهدى فنـا مشتركا بين الزاهدين وغيرهم من الشعراء .

قد يقال ولم لمْ يرد ذكر لرابعة العدوية وهى شخصية هامة من شخصيات التصوف الإسلامى ؟ وقد روى عنها بعض المقطوعات الشعرية فى الحب الإلهى .

والواقع أن نسبة الآثار التى رويت لرابعة إليها تستتبع نقاشاً قد يطول دون أن ينتهى إلى نتيجة ؛ لأن أغلب هذه النصوص رويت لشخصيات أخرى غير رابعة . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن اسم رابعة أطلق على شخصيتين عاشت إحداهما فى القرن الثانى ، وعاشت الأخرى فى القرن الثالث ، وقد حدث خلط عجيب فى نسبة النصوص إلى كل من هاتين الشخصيتين(١) ، فبدت نسبة هـذه النصوص لا تتفق والتطور التاريخى للتصوف الإسلامى وشعره ، ولذلك آثرت السكوت عن هذه الشخصية التى طغى عليها الغموض حتى كاد يضيفها إلى مجموعة الأساطير ، مكتفياً بذكر النصوص الشعرية التى نسبت إليها منسوبة إلى شخصيات أخرى تتفق وتطور التصوف الإسلامى وشعره إذا ما وجـدت مناسبة لذكر نص منها .

---

(١) ألف الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا فى رابعة العدوية انتهى فيه إلى الفرق بين شخصية رابعة العدوية البصرية التى توفيت سنة ١٨٠ هـ أو سنة ١٨٥ هـ وبين رابعة الشامية زوج أحمد بن أبى الحوارى والتى توفيت سنة ٢٢٩ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ وأثبت فى آخره مجموعة من النصوص المنشورة وغير المنشورة عن رابعة وقد عنون كتابه هذا بعنوان : « شهيدة العشق الإلهى » .

الباب الثانى

النزعات الصوفية فى الشعر العربى أثناء القرن الثالث

تقـــــديم

يقوم هــذا الباب على تتبع النزعات الصوفية فى الشعر العربى أثناء القرن الثالث للهجرة . فمن المعــلوم أن التصوف الذى ظهر فى أواخر القرن الهجرى الثانى وأوائل الثالث شهد حركة قوية نشطة ، أنتجت كثيراً من الآراء والمذاهب فيه خلال هذا القرن ، ولم تــكن هذه الحركة فى شعر التصوف أقل نشاطاً منها فى التصوف نفسه ؛ لأن الشعر الصوفى كان أشبه مايكون بجهاز حساس يرصد كل ما كان يتردد فى التصوف الإسلامى ، ومايجد عليه من آراء ونزعات .

ويشمل هذا الباب فصولاً ثلاثه :

الفصل الأول :

ويتناول التصوف العملى فى الشعر ، وقد خصصت الفقرة الأولى منه لتتبع الشعر الزهدى فى تطوره من القرن الثانى إلى القرن الثالث ، وكيف أصبح الزهد غرضاً كسائر أغراض الشعر العربى ، يتناوله كل إنسان زاهدا كان أو غير زاهد ، وهذا أمر تم فى أواخر القرن الثانى واتضح فى هذا القرن . وقد كان التصوف العملى يهدف إلى بناء شخصية خلقية كاملة من وجهة النظر الصوفية ، وللصوفية فى ذلك آراء لا تنقصها القيمة ، وقد ترددت هذه الآراء فى الشعر ، وهــذا ما خصصت له الفقرة الثانية من الفصل . وقد كانت الخلوة التى لازمها الصوفية ذات أثر فى نفوسهم ، وكانوا يحرصون على أن تؤدى هذه الخلوة مهمتها كاملة ، وهى الارتفاع بالنفس الإنسانية إلى الملــكوت الأعلى ، وقد رأوا أن المناجاة التى كانوا يرددونها فى خلواتهم لابد — لــكى يقوى تأثيرها — أن تــكون ذات قيمة أدبية ، ومن هنا ظهر فى الشعر لون جديد هو (المناجاة) وهى موضوع الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

الفصل الثانى :

ويقوم على تناول « الحب الألهى » ، فإن مذاهب التصوف فى القرن الثالث ترتكز أساساً على مذهب الحب الألهى ؛ ولذلك كثر كلام الصوفية فيه كما كثر شعرهم ، واعتبروه أساس الحياة الروحية فى هذا القرن ، ولذلك خصصت الفقرة الأولى من الفصل الثانى للحب الألهى ، وبيان آراء الصوفية ، والكشف عن حقيقته قدر المستطاع . أما الفقرة الثانية فقد خصصت لما قيل فى الحب الألهى من شعر ، وأهم شعراء هذا المذهب الصوفى الهام ، كما تناولت الصورة الأولى للآراء الصوفية التى ظهرت نتيجة للحب الإلهى ممثلة فى المقطوعات الشعرية الصوفية .

الفصل الثالث :

أما المذاهب الصوفية الأخرى التى شهدها القرن الثالث مثل الفناء والمشاهدة والاتحاد وغير ذلك من مذاهب التصوف الأخرى فقد تناولها الفصل الثالث فى شخصية الحلاج ، فإن الحلاج هو أشهر أصحاب المذاهب الصوفية فى القرن الثالث من ناحية ، وأغرز مشايخ الصوفية شعراً من ناحيه ثانية ، وقد كان ظهوره بمثابة قفزة قفزها التصوف وشعره فى القرن الثالث ، ولذا استحق أن يعقد له هذا الفصل الخاص ليعالج فيه الشق الآخر من التصوف الذوق وهو مذاهب التصوف المترتبة على الحب الألهى .

الفصل الأول

التصوف العملى فى الشعر خلال القرن الثالث

١ — الشعر الزهدى فى القرن الثالث

تضافرت جماعات مختلفة من الشعراء على النهوض بالشعر الزهـدى فى القرن الثانى كما تقدم. وكان من نتيجة مجهود هذه الجماعات أن اكتمل هذا الفن الشعرى، وسار فى الآفاق، ورددته ألسنة العامة والخاصة، وتناوله الشعراء عامة بالقول فيه بين مقل ومكثر، دون أن يكون لهم نصيب عملى من الزهـد. وبذلك أصبح فناً عاماً وغرضاً من الأغراض الكثيرة التى تناولها الشعر العربى بالتعبير والتصوير.

وفى هذه الفقرة من هذا الفصل سنحاول أن ننظر كيف كان تطور هذا الفن الشعرى فى القرن الثالث بعد هـذا الاكتمال الذى تم له فى القرن الثانى. وقبل المضى فى هذا الموضوع لابد من الإجابة على سؤال قد يرد هو: أين موضع الشعر الزهدى فى فصل خصص لشعر التصوف العملى؟ وهو سؤال تقوم إجابته على توضيح ما بين الزهد والتصوف من علاقة؛ لأنهما موضوعا الشعر الروحى منذ القرن الثالث.

كانت الحلقات الرئيسية التى تكونت منهـا سلسلة تطور الحياة الروحية فى الإسلام هى التدين؛ فالزهد، فالتصوف، قدم كل واحد منها لما بعده ومهد له. ومنذ القرن الأول الهجرى؛ أو منذ تميزت الحياة الروحية عن الحياة العامة فى القرن الأول بعبارة أدق قام على التعبير عن هذه الحياة فن شعرى كان له حظ من الاستقلال عن الشعر العام بقدر ما كان للحياة الروحية من استقلال عن الحياة العامة، وبذلك كان شعر التدين الذى ظهر فى القرن الأول، وشعر الزهـد الذى ظهر واكتمل فى القرن الثـانى، وشعر التصوف الذى عرف فى القرن الثالث. ولم يكن ظهور

هـذا الشعر فى مرحلة تالية ناسخاً لظهوره فى المرحلة السابقة ؛ فلم يكن ظهور الشعر الزهدى قاضياً على الشعر الدينى ، كما لم يكن ظهور الشعر الصوفى قاضياً على الشعر الزهدى أو الشعر الدينى ؛ ذلك أن هذه الفنون الشعرية إنما تستمد تمايزها من تمايز موضوعها ، ولم يكن ظهور الزهد قاضياً على التدين ، ولا كان التصوف ناسخاً للزهد والتدين معاً ؛ بل على العكس كان التالى يستمد قوته من السابق ، ويستعين به فى تطوره ، ويرسى حياته على أسسه . وإذا كان لنا أن نعتبر هذه الفنون مستقلاً بعضها عن بعض فهو استقلال تطورى يتفق وقانون الترقى « الذى يقضى بإبراز بعض المناطق داخل البناء الكبير ، وتزويدها بحظ من الاستقلال دون الانعزال[1] » ، ولكن الباحثين درجوا على الأخذ بأحدث تسمية للشعر الروحى ، وإطلاقها عليه بصفة عامة ؛ فبظهور الشعر الزهدى أطلق على ما يشمل شعر التدين ، وبظهور الشعر الصوفى أطلق على ما يشمل شعر التدين وشعر الزهد وشعر التصوف جميعاً .

ومنذ ابتداء القرن الثالث يتحتم الفصل بين الشعر الزهدى بما يشمل شعر التدين من ناحية وبين شعر التصوف من ناحية ثانية ، وهو فصل تقتضيه سلامة المنهج ، ويقوم على الفصل بين للموضوعات التى عالجتها هذه الفنون الشعرية . فالدين والزهد طريقان عمليان للتعبد والفوز بنعيم الدار الآخرة ولا فرق بينهما فى الكيف ، بل الفرق بينهما فرق كمى ؛ فالعبادة والحمل على النفس فى الزهد أظهر منه فى التدين . حقيقة أن الزهد فى الإسلام لم يسلم من التأثر بعناصر أجنبية ؛ ولكن قبل أن يظهر التصوف كان هـذا التأثر محصوراً فى الدائرة العملية ؛ فتعدّى الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، إلى السياحة ، والمرابطة فى الثغور ، وحرمان النفس رغباتها وشهواتها ، وغير ذلك من ألوان المجاهدات . أما التصوف فقد كان موطن التأثر بالعناصر الأجنبية بشكل واضح ، وقد تناول هـذا التأثر ناحيتيه النظرية والعملية جميعاً . وقد حاول التصوف أن يرسم منهجاً للحياة يقوم على إهمال الدنيا إهمالاً تاماً ؛ بل والآخرة أيضاً ، ويهدف عن طريق مباشر إلى الاتصال بالله ، وقد

(١) الأسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة — مصطفى سويف ص ٣١١ .

حاول التصوف أن يرسم لكل أمر من أمور هذا المنهج الجديد فى الحياة ، وكل خطوة من خطواته قواعد وآداباً ، كما حاول أن يصور أهدافه التى يرمى إلى الوصول إليها ، وقد تأثر فى ذلك بأفكار ومذاهب من خارج دائرة الإسلام ، فبدا معقداً عسر الفهم من الناحية النظرية ، خاصة وأنه يعلق كل الأهمية على التجربة الشخصية ، كما بدا لوناً شاقاً من ألوان الحياة ، عنيف الأثر فى أولئك الذين يرتضونه منهجاً لهم فى حياتهم ، ومن ثم كان له آثار بعيدة المدى فى حياة الأمة الإسلامية لا تزال ماثلة للعيان حتى الآن ، ولا نريد أن نتعرض للحكم عليها بحسن أو قبح .

وقد صور الشعر الصوفى هذه الحياة ، وعبر عنها ، وسجل دقائقها وحفظ كثيراً من دقيق معانيها وآرائها ومذاهبها ؛ فبدا بالنسبة للشعر الزهدى كالتصوف بالنسبة للزهد ، يمتاز عنه وإن اتخذه أساساً له ، ويذخر بالمسائل والمذاهب والآراء فيبدو معقداً تعقيداً يسبغ عليه أحياناً ركاكة وسخفاً وضعفاً ، بينما يبدو الشعر الزهدى بسيطاً فى أفكاره ، قوياً فى أسلوبه ونسجه ، سليما فى تراكيبه ، وأكثر حظاً من الإمتاع الفنى للقارئ والسامع . وكما تعتبر التجربة الشخصية أساساً هاماً لفهم الآراء والمعانى والمذاهب الصوفية هى كذلك أيضاً فى الشعر الصوفى ، بما أنه يصور هذه المعانى والآراء والمذاهب ، ومن هنا احتاج الشعر الصوفى فى قراءته — كى يتحقق الإمتاع الفنى من هذه القراءة — إلى تجربة شخصية فى التصوف حتى يكون الفهم كاملاً ، أو على الأقل إلى شئ من التصور لكنه هذه المعانى وحقيقتها حتى يتم الفهم على نحو من الأنحاء . وهذه كلها فروق ميزت مفهوم الشعر الصوفى عن الشعر الزهدى تميزاً لا أقول تاما ولكنه نوع من التميز على كل حال . ولما كان هذا الباب — أقصد الباب الثانى من البحث — يقوم على علاج الشعر الصوفى فى القرن الثالث أحببت أن أخصص فقرة فى الفصل الأول منه للشعر الزهدى الذى أسلفت الكلام عنه حتى لا أتركه بانتهاء القرن الثانى تركاً يعتبر هجراناً غير جميل . ولا يعتبر ذلك إفساداً لتقسيم البحث ؛ فقد تقدم أن الزهد يعتبر أساساً للتصوف ، كما يعتبر الشعر الزهدى مقدمة حسنة سبقت ظهور الشعر الصوفى ، ثم لازمته بعد ظهوره على صور مختلفة ، فكانت مستقلة

عنه حيناً ، وداخلة فى مفهومه حيناً آخر ، ولعل فى الصفحات التالية من هذا الفصل وما بعده تفصيلا لهذا الإجمال .

جاء القرن الثالث والشعر الزهدى — كما تقدم — غرض عام من أغراض الشعر العربى ، يتناوله الشعراء جميعاً بين مقل ومكثر دون أن يكون له أساس عملى فى حياتهم من الزهد والنسك ؛ ولذلك أثرت فيه نصوص عن بشار ، ومحمد ابن مناذر ، وغيرهما ممن لم يحقق فى حياته ما كان يقرض من شعر فى الزهد .

وقد ظل الحال كذلك فى القرن الثالث ؛ فكان الشعراء الذين يقرضون الشعر فى الزهد لا يقفون شعرهم على الزهد وحده ؛ بل يتناولونه كغيره من الأغراض ؛ وإن امتاز بعضهم بالإكثار من القول فى الزهد حتى اشتهر به ، وأثر ذلك عنه ، ومع هذا لم يكن صدى لحياة زهدية عند صاحبه .

ولقد جد على الشعر الزهدى فى القرن الثالث جديد هو ظهور الشعر الصوفى الذى لا تخلو بعض نصوصه من عناصر زهدية للارتباط الوثيق بين الزهد Asceticism والتصوف Mysticism ونظراً لأن هذه العناصر الزهدية فى الشعر الصوفى صدرت عن أناس حققوها عملياً فى حياتهم وعاشوا تجاربها فإنها بدت على ضعفها أكثر إخلاصاً وأصدق عاطفة من الشعر الزهدى الذى كان يقرضه شعراء غير متخصصين له ولا محققين لمبادئه ، من أمثال محمد بن حازم ، ومحمود الوراق ، وغيرهما . وهذا ما أبرز شعر هؤلاء الصانعين بمظهر التكلف ، ومحاولة الإتقان ، والعمد إلى مواطن التأثير ، وغير ذلك من مظاهر الصنعة فى الشعر ، على الرغم من أنهم كانوا أكثر مادة — فى الأعم الأغلب — من شعراء الصوفية .

ولعل هذا هو أهم فارق بين الشعر الزهدى فى القرن الثانى وبينه فى القرن الثالث ؛ فقد كان فى القرن الثانى مطبوعا غير متكلف ، ثم صار إلى الصنعة التى بدت واضحة عليه فى القرن الثالث ، وقد كان لهذه الصنعة آثار فى زهديات القرن الثالث يمكن إجمالها فيما يأتى : —

١ — القصد إلى البرهان الخطابى والأقيسة فى إرسال القضايا لتعزيزها . وقد

يكون لعدم زهد الشاعر فى حياته العملية أثر فى شعوره بالحاجة إلى هذا التعزيز .

٢ — سطحية المعانى ؛ فالمعانى التى تتردد فى زهديات القرن الثالث عادية المستوى ، وقليلا ما يعثر القارئ على معنى يعتبر من المعانى الفريدة ، وهذا يرجع إلى استيحاء الآثار والاقتباس منها واحتذائها .

٣ — صبغ ماقيل فى الأخلاق والآداب بالصبغة التعليمية ؛ فالشاعر يستوحى فى المقطوعات الخلقية نظريات الأخلاق لا الأخلاق العملية ؛ ولذلك يغلب عليها عنصر التفكير العقلى لا عنصر المباشرة العاطفية .

هذه الآثار تبدو واضحة فى الشعر الزهدى فى القرن الثالث بصفة عامة بالطبع ، وليس من الضرورى أن تتحقق جميعها عند شاعر بعينه ؛ فالشعراء يختلفون فى الأخذ منها بنصيب .

وأول نموذج نتخذه لشعراء الزهد فى القرن الثالث هو كلثوم بن عمرو العتابى . وهو فى الواقع شركة بين القرنين الثانى والثالث ، قال الشعر فى كليهما ، وأصله من الشام من أرض قنسرين ، صحب البرامكة وطاهر بن الحسين ، كان حسن الاعتذار فى رسائله وشعره ، وهو أديب مصنف ، له رسائل مستحسنة ، وله من الكتب المنطق وكتاب الآداب وكتاب فنون الحكم وكتاب الخيل وكتاب الألفاظ ، مدح من الخلفاء الرشيد والمأمون ، ومع هذا كان يلبس الصوف ويظهر الزهد[1] ، وله فيه شعر حسن ، ولم يكن منقطعاً للقول فيه ، بل تناول كثيراً من أغراض الشعر ، وكان فيها صاحب إجادة وتقدم .

ولم تكن المعانى التى تناولها العتابى فى مقطوعاته الزهدية بالمعانى المبتكرة الفريدة ؛ بل هى — رغم أنه شاعر متقدم — من المعانى التى تداولها الشعراء قبله فهو حين يفضل القناعة فى الدنيا على أنها طريقة للعيش ينفى كثرة التردد فى طلب الرزق ، والاشتغال بذلك عن تذكر الموت وهو غاية كل حى ، على مافى هذا التردد غير المنقطع من عنت ومشقة ، والرزق مقسوم لا يزيده دأب فى تحصيله ولا ينقصه

(١) فوات الوفيات جـ٢ ص ١٣٩ ، وتاريخ بغداد مجلد ١٢ ص ٤٨٨ .

تقصير ، وحاجة الإنسان من المال لا تنتهى ، والخير كل الخير فى القناعة :

حَتَّى مَتَى أَنَا فِي حِلٍّ وَتَرْحَالِ وَطُولِ شُغْلٍ بِإِدْبَارٍ وَإِقْبَالِ
وَنَازِحُ الدارِ مَا أَنْفَكُّ مُغْتَرِباً عَنِ الْأَحِبَّةِ مَا يَدْرُونَ مَا حَالِي
بِمَشْرِقِ الْأَرْضِ طَوْراً ثُمَّ مَغْرِبِهَا
لَا يَخْطُرُ الْمَوْتُ مِنْ حِرْصٍ عَلَى بَالِي
وَلَوْ قَنِعْتُ أَتَانِي الرِّزْقُ فِي دَعَةٍ
إِنَّ الْقَنُوعَ الْغِنَى لَا كَثْرَةُ الْمَالِ(1)

وهذه كلها من المعانى المطروقة ممن سبقه من الشعراء ، ويذكرنا البيت الأخير بصفة خاصة بقول عروة بن أذينه المتقدم عن الرزق :

أَسْعَى لَهُ فَيُعَنِّينِي تَطَلُّبُهُ وَلَوْ قَعَدْتُ أَتَانِي لَا يُعَنِّينِي

وللعتابى نظرات فى الأخلاق والنفس الإنسانية على شىء من الطرافة ، وقد زانها حسن السبك ومتانة الأسلوب :

وَكَمْ نِعْمَةٍ آتَاكَهَا اللهُ جَزْلَةٍ مُبَرَّأَةٍ عَنْ كُلِّ خُلْقٍ يَذِيمُهَا
فَسَلَّطْتَ أَخْلَاقاً عَلَيْهَا ذَمِيمَةً تَعَاوَرْنَهَا حَتَّى تَفَرَّى أَدِيمُهَا
وُلُوعاً وَإِشْفَاقاً وَنُطْقاً عَنِ الْخَنَا بِعَوْرَاءَ يَجْرِي فِي الرِّجَالِ نَمِيمُهَا
وَكُنْتَ امْرَأً لَوْ شِئْتَ أَنْ تَبْلُغَ الْمَدَى
بَلَغْتَ بِأَدْنَى نِعْمَةٍ تَسْتَدِيمُهَا
وَلَكِنْ فِطَامُ النَّفْسِ أَعْسَرُ مَحْمِلاً مِنَ الصَّخْرَةِ الصَّمَّاءِ حِينَ تَرُومُهَا(2)

والعتابى كسائر شعراء الزهديات لا يفوته أن يبدى رأيه فى الناس والزمان ، وهو

(١) العقد الفريد جـ ٣ ص ١٠٨ — ٢٠٩ .
(٢) الحيوان جـ ٣ ص ٦٢ .

فى الأعم الأغلب رأى لا يعتبر فى صالح الناس ولا فى صالح الزمان :

أَلاَ قَدْ نُكِسَ الدَّهْرُ   فَأَضْحَى حُلْوُهُ مُرَّا
وَقَدْ جَرَّبْتُ مَنْ فِيهِ   فَلَمْ أَحْمَدْهُمُوا طُرَّا
فَأَلْزِمْ نَفْسَكَ الْيَأْسَ   مِنَ النَّاسِ تَعِشْ حُرَّا (١)

وقد يقتبس بعض معانيه من الأثر كقوله :

وَلِلّهِ فِي عَرْضِ السَّمٰوَاتِ جَنَّةٌ   وَلَـٰكِنَّهَا مَحْفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ (٢)

فهو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « حفت الجنة بالمكاره » .

وقد يكون تقدم العتابى الزمنى هو الذى حال دون ظهور الصنعة والتكلف فى شعره الزهدى بشكل واضح ، فهوقد مات فى حدود العشرين والمائتين (٣) ، أى أنه لم يتأخر به زمنه كثيراً عن القرن الهجرى الثانى الذى يعتبر واحداً من شعرائه . وهو مع هذا لم يفعل أكثر من الإتيان بمعان عادية طرقها غيره من قبله ، وعرضها هو فى أسلوب يمتاز بالجزالة وحسن السبك ، مما يكسب هذه المعانى قوة فى التأثير ويظهرها فى مظهر الجدة . ولم يكن لزهد العتابى الذى روى عنه كبير أثر فى شعره ، فعهدنا بالشعراء الزهاد أن تكون لهم خطرات نفسية تشع أصالة وذاتية ؛ لأنها تجارب خاصة وإحساسات شخصية لا يتأتى فيها النقل والاقتباس ، والأمر ليس كذلك عند العتابى ؛ فهو شاعر متقدم صاحب منزلة ذو بصر بالشعر ، ولكن التجربة الروحية الشخصية لا ظل لها فى شعره . ومن هنا ينبغى أن نقف من زهده موقف عدم التأكد ، ولعل لعدم تحضره وإيثاره البداوة على سكنى المدن أثراً فى ظهوره بسمات مشتركة بين البدو والزهاد كلبس الصوف ، والنوم على الأرض ، وإيثار الكفاف من العيش وغير ذلك .

والنموذج الثانى لشعراء الزهد فى القرن الثالث محمد بن حازم بن عمرو أبو جعفر

(١) تاريخ بغداد مجلد ١٢ ص ٤٩١ .
(٢) نهاية الأرب ج ٣ ص ٨٦ .
(٣) فوات الوفيات ج ٢ ص ١٣٩ .

الباهلى الشاعر ، ولد بالبصرة ونشأ بها ، ثم انتقل إلى بغداد ، وسكنها ، ولم يمدح من الخلفاء إلا المأمون ، وكان حسن الشعر ، مطبوع القول ، يقول المقطعات الصغيرة فيحسن ، وقد عاتبه يحيى بن أكثم على اختصاره الشعر فأجابه بأبيات حسان . إلا أنه كان كثير الهجاء للناس فاطرح وخمل ذكره ، وقد ذكر صاحب العقد الفريد اسمه محرفا فى غير موضع هكذا (ابن أبى حازم) ، وقد شاركه فى التحريف صاحب نهاية الأرب فسماه (محمود بن جازم الباهلى) ، والصحيح ما ذكر قبل وهو (محمد بن حازم الباهلى) كما فى الأغانى وتاريخ بغداد[1] . ولم يؤثر عن محمد هذا أنه تزهد ، بل لم يؤثر عنه أنه كان متعبداً ، لأن كثرة هجائه الناس تنفى عنه ورع المتعبدين ، وهو مع هذا شاعر من شعراء الزهد فى القرن الثالث ، وليس هذا بالأمر الغريب لهذا العهد .

والباهلى فى زهدياته يذم الحرص واستعباده نفوس البشر ، ويدعو إلى التحرر منه لعدم جدواه ، فإن الخير والشر قد قدرا لبنى البشر وعليهم منذ الأزل ، ولا سبيل إلى تغيير ما قدر :

كَمْ إِلَى كَمْ أَنْتَ لِلْحِرْ ... صِ وَلِلْآمَالِ عَبْـــدُ
لَيْسَ يُجْدِى الْحِرْصُ وَالسَّعْـ ... ـىُ إِذَا لَمْ يَكُ جَـدُّ
مَا لِمَـــا قَدْ قَدَّرَ اللَّـــهُ مِنَ الْأَمْرِ مَــرَدُّ
قَدْ جَرَى بِالشَّرِّ نَحْسٌ ... وَجَرَى بِالْخَيْرِ سَــعْدُ
وَجَرَى النَّاسُ عَلَى جَرْ ... يِهِمَا قَبْلٌ وَبَعْـــدُ
إِنَّهَا الدُّنْيَا فَلَا تَحْفِلْ ... بِهَا جَزْرٌ وَمَــدُّ[2]

ويكرر معنى استعباد الحرص والأمل الناس فى قوله :

يَا أَسِيرَ الطَّمَعِ الْكَا ... ذِبِ فِى غُـــلِّ الْهَوَانِ

---

(١) تاريخ بغداد مجلد ٢ ص ٢٩٥ — والأغانى ج ١٢ ص ١٥١ — ١٥٢ والحيوان ج ٥ هامش ص ٥١٨ — ٥١٩ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

إِنَّ عِــــزَّ اليَأْسِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ ذُلِّ الأَمَانِى
سَامِــحِ الدَّهْرَ إِذَا عَزَّ وَخُــذْ صَفْوَ الأَمَانِى
رُبَّمَا أَعْـدَمَ ذُو الحِرْ صِ وَأَثْرَى ذُو التَّوَانِى(١)

ونزعة الرضا بمـا قسم والقناعة به محور آرائه فى الزهد ، فعنده أن كل شىء قد قدر وكتب ، وقد رفعت الأقلام وجفت الصحف ، ولاسبيل إلى تغيير ماسجلته المقادير ، ففيم الحرص والذل فى طلب ما لم يكتب ، ولم لايقنع الإنسان بما قسم له ، وييأس فيما عداه حتى يريح نفسه من هوان الطلب ؟ وهو يلخص كل هذا فى قوله :

خُـذْ مِنَ العَيْشِ مَا كَفَى وَمِنَ الدَّهْرِ مَا صَـفَا(٢)

وإلى جانب هـذه الآراء قد يعرج على المأثور ليستلهمه بعض معانيه كما فى قوله :

مَا الفَقْرُ عَارٌ وَلاَ الغِنَى شَرَفٌ وَلاَ سَخَاءٌ فى طَاعَةٍ سَرَفُ
مَالَكَ إِلَّا شَىْءٌ تُقَدِّمُـــــهُ وَكُلُّ شىءٍ أَخَّرْتَهُ تَلَفُ
تَرْكُكَ مَالاً لِوَارِثٍ يَتَهَنَّا هُ وَتَصْـــــلَى بِحَرِّهِ أَسَفُ(٣)

وهو مأخوذ من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت ، أو لبست فأبليت ، أو تصدقت فأبقيت » . وقد تدول هذا المعنى الدينى كثيراً بين الوعاظ والزهاد والشعراء ، فبدا فى صور متعددة إحداها هـذه الصورة التى سبقت فى أبيات الباهلى . ويبـدو أن كثرة تداول المعانى الدينية بين الجماعات المختلفة والأفراد جعل بعضها يفلت إلى دائرة الاستعمال العام الذى لا يعتبر فيه أخذ ولا سرقة ، لأن هذه المعانى أصبحت من أسس القول

---

(١) أدب الدنيا والدين ١٤٣ — ١٤٧ .
(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٦٢ والأغانى ج ١٢ ص ١٥١ .
(٣) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٧٣ .

فى الزهد . والمعانى التى رددها الباهلى فى زهدياته بصفة عامة معان طرقت قبله كثيراً ، وليس له فى اختراعها نصيب ، وإن كانت مقطوعاته تمتاز بحسن السبك ، وطلاوة الأسلوب وسلامته ، رغم أنها لا تعبر عن نزعة نفسية عند الشاعر ، ولا سلوك عملى فى حياته . وتبلغ دقة الصنعة عند الباهلى أحيانا حداً يجعله يأتى ببعض المعانى الدقيقة فى الزهد ، والتى تظهر عادة فى كلام الزهاد والمتعبدين ، لا فى كلام أولئك الذين اتخذوا القول فى الزهد صناعة ، وجعلوا الزهد غرضاً تقليدياً كالغزل فى مطلع القصائد . من هذه المعانى قوله :

وَمُنْتَظِرٍ لِلْمَوْتِ فِى كُلِّ سَاعَةٍ يَشِيدُ وَيَبْنِى دَائِمًا وَيُحَصِّنُ
لَهُ حِينَ تَبْلُوهُ حَقِيقَةُ مُؤْمِنٍ وَأَفْعَالُهُ أَفْعَالُ مَنْ لَيْسَ يُوقِنُ
عِيَانٌ كَإِنْكَارٍ وَكَالْجَهْلِ عِلْمُهُ يَشُكُّ بِهِ فِى كُلِّ مَا يَتَيَقَّنُ[1]

والبيت الأخير بصفة خاصة وثيق الصلة بكلام الصوفية بله الزهاد .

ومقياس الباهلى فى الأخلاق لايختلف كثيراً عن مقياسه فى الزهد ، وهو أن ليس فى الإمكان أبدع مما كان فالناس لاخير فيهم ، استعبدتهم مطامعهم وشهواتهم ، فهم حيث ينتفعون ، فإذا ماذهبت منفعتهم عن مكان رحلوا عنه إلى حيث تكون منفعتهم ، ولذا انعدم فيهم الصدق والإخلاص أو قلاّ ، ولما كان الإنسان فى حاجة بطبعه إلى صديق فعليه أن لا يفتش عن نفس صديقه ، فلو قد فعل لم يحمد صديقاً ، وعليه أن يكتفى بظاهر الناس فإذا سلم له فقد سلم له خير كثير :

قَدْ بَلَوْتُ النَّاسَ طُرًّا لَمْ أَجِدْ فِى النَّاسِ حُرًّا
صَارَ حُلْوُ النَّاسِ فِى الْعَيْـ ـشِ إِذَا مَا ذِيقَ مُرًّا[2]

* * *

(١) العقد الفريد جـ ٣ ص ٢٠٧ .
(٢) العقد الفريد جـ٢ ص ٣٤٨ .

وَصَاحِبٍ كَانَ لِي وَكُنْتُ لَهُ   أَشْفَقُ مِنْ وَالِدٍ عَلَى وَلَدِ
كُنَّا كَسَاقٍ تَسْعَى بِهَا قَدَمٌ   أَوْ كَذِرَاعٍ نِيطَتْ إِلَى عَضُدِ
حَتَّى إِذَا دَبَّتِ الْحَوَادِثُ فِي   عَظْمِي وَحَلَّ الزَّمَانُ مِنْ عُقَدِي
ازْوَرَّ عَنِّي وَكَانَ يَنْظُرُ مِنْ   طَرْفِي وَيَرْمِي بِسَاعِدِي وَيَدِي (١)

* * *

وَقَالُوا لَوْ مَدَحْتَ فَتًى كَرِيمًا   فَقُلْتُ وَكَيْفَ لِي بِفَتًى كَرِيمِ
بَلَوْتُ وَمَرَّ بِي خَمْسُونَ حَوْلاً   وَحَسْبُكَ بِالْمُجَرِّبِ مِنْ عَلِيمِ
فَلاَ أَحَدٌ يُعَدُّ لِيَوْمِ خَيْرٍ   وَلاَ أَحَدٌ يَعُودُ عَلَى عَدِيمِ (٢)

ولعله لذلك لم يمدح أحداً غير المأمون ، وإذا كان الناس كذلك فلا بد من استعمال ماوضع هو من قواعد لمصاحبتهم :

ارْضَ مِنَ الْمَرْءِ فِي مَوَدَّتِهِ   بِمَا يُؤَدِّي إِلَيْكَ ظَاهِرُهُ
مَنْ يَكْشِفِ النَّاسَ لاَ يَرَى أَحَدًا   تَصِحُّ مِنْهُ لَهُ سَرَائِرُهُ
تُوشِكُ أَنْ لاَ تَتِمَّ وَصْلَ أَخٍ   فِي كُلِّ زَلاَّتِهِ تُنَافِرُهُ (٣)

وقد ينصح فى شعره بالتزام بعض الآداب مثل قوله :

إِذَا قُلْتَ فِي شَيْءٍ نَعَمْ فَأَتِمَّهُ   فَإِنَّ نَعَمْ دَيْنٌ عَلَى الْحُرِّ وَاجِبُ
وَإِلاَّ فَقُلْ: لاَ، تَسْتَرِحْ وَتُرِحْ بِهَا   لِئَلاَّ يَقُولَ النَّاسُ إِنَّكَ كَاذِبُ (٤)

ومن هذه النماذج يتضح أن مقطوعات الزهد عند الباهلى على حسن سبكها ومتانة أسلوبها لاتتضمن من المعانى إلا ماردده السابقون شعراء وغير شعراء ،

---

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٤٧ .
(٢) العقد الفريد ج ١ ص ٣٢٥ .
(٣) العقد الفريد ج ٢ ص ٣١٢ .
(٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٨٤ .

وليس فيها من المعانى ما كان نتيجة تجربة شخصية ، لأن حياة الباهلى كانت بعيدة عن تجارب الزهد والنسك ، فهو رجل هجاء خبيث اللسان ، وإذا كان فى إحدى هذه المقطوعات معنى دنا من آراء الصوفية ونزعاتهم فهو وليد الذكاء لا التجربة . وهو كدأب شعراء الزهد فى القرن الثالث يتناول الآداب فى شعره ، وينصح غيره بالأخذ بها ، والتمسك بأهدابها ، مما طبع شعرهم بالطابع التعليمى كما تقدم .

ومن أغزر شعراء الزهد فى القرن الثالث مادة ، وأكثرهم استجماعا للخصائص المتقدمة للشعر الزهدى فى القرن الثالث ، محمود بن الحسن الوراق الشاعر الذى أكثر القول فى الزهد والأدب والمواعظ والحكم ، وروى عنه أبو بكر بن أبى الدنيا وأبو العباس بن مسروق وغيرهما ؛ ويقال إنه كان نخاسا يبيع الرقيق ، ومات فى خلافة المعتصم فى حدود الثلاثين والمائتين[1] .

وتعتبر القناعة من أهم مقاييس الزهد عند الوراق ، ولكنه يطالعنا فيها بنظرة جديدة ، فبعد أن كانت القناعة غنى من لاغنى له أصبحت ضرورية للموسر والمعسر على السواء ، ولعله وهو تاجر كثير المال أحَسَّ ضرورة القناعة للموسرين فقال :

مَنْ كَانَ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَلَمْ ... يَقْنَعْ فَذَاكَ الْمُوسِرُ الْمُعْسِرُ
وَكُلُّ مَنْ كَانَ قَنُوعًا وإنْ ... كانَ مُقِـــلاًّ فَهُوَ الْمُـكْثِرُ
الْفَقْرُ فِى النَّفْسِ وَفِيهَا الْغِنَى ... وَفِى غِنَى النَّفْسِ الْغِنَى الْأَكْبَرُ[2]

وهو لذلك يكره حبس المال ، ويذم الملوك على إمساكه ، ويرى أنهم اتخذوا الأبواب جنة من القانع والمعتر ، وغلوا فى تقيتهم فاختاروا حجبتهم من قباح الوجوه ، فإذا ما تورطوا وأصبحوا أمام السائل وجها لوجه لجأوا إلى الوعد الكاذب يتخلصون به من وطأة الجود على نفوسهم :

---

(١) تاريخ بغداد مجلد ١٣ ص ٨٧ ، فوات الوفيات ح ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

شَادَ الْمُلُوكُ قُصُورَهُمْ فَتَحَصَّنُوا عَنْ كُلِّ طَالِبِ حَاجَةٍ أَوْ رَاغِبِ
غَالَوْا بِأَبْوَابِ الْحَدِيدِ لِقَهْرِهَا وَتَنَوَّقُوا فِى قُبْحِ وجْهِ الْحَاجِبِ
فإذَا تَلَطَّفَ لِلدُّخُولِ عَلَيْهِمُ رَاجٍ تَلَقَّوْهُ بِوَعْدٍ كَاذِبِ
فَاطْلُبْ إلى مَلِكِ الْمُلُوكِ ولا تَكُنْ يَاذَا الضَّرَاعَةِ طَالِباً مِنْ طَالِبِ (١)

هؤلاء هم الملوك وأصحاب الجدة ، وليس المتورعون والزهاد بأحسن حالا منهم ، فليس زهدهم سوى طلاء تزينوا به للناس لايقوى على الصبر أمام إغراء الدرهم الذى هو المقياس الصحيح لصدق الزهد والإخلاص فى الورع :

أَظْهَرُوا لِلنَّاسِ دِيناً وَعَلَى الْمَنْقُوشِ دَارُوا
وَلَهُ صَلَّوْا وصَامُوا وَلَهُ حَجُّوا وَزَارُوا
لَوْ عَلاَ فَوْقَ الثُّرَيَّا وَلَهُمْ رِيشٌ لَطَارُوا (٢)

وإذا كان الطمع فى المال قد أفسد الأغنياء والفقراء على السواء أفلا تكون القناعه ضرورية لهم جميعاً كما دعا إلى ذلك فى أبيات سابقة ؟

بهذه الطريقة تناول الوراق الزهد وترددت هذه المعانى وأمثالها فى شعره ، وهى معان ليس فيها جدة ولا ابتكار ، كما لايمكن الحكم عليها بالابتذال أو السرقة ، وإن كان يعمد فى قليل من الأحيان إلى ترديد بعض المعانى المأثورة مثل قوله .

يَا عَائِبَ الْفَقْرِ أَلاَ تَزْدَجِرْ عَيْبُ الْغِنَى أَكْثَرُ لَوْ تَعْتَبِرْ
مِنْ شَرَفِ الْفَقْرِ وَمِنْ فَضْلِهِ عَلَى الْغِنَى لَوْ صَحَّ مِنْكَ النَّظَرْ
أَنَّكَ تَعْصِى كَىْ تَنَالَ الْغِنَى وَلَسْتَ تَعْصِى اللهَ كَىْ تَفْتَقِرْ

فقد أخذها من قول المسيح حين عيره اليهود بالفقر : من الغنى أتيتم (٣) .

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٨٣ — ٨٤ .
(٢) الكشكول ج ٣ ص ٣٠٩ والعقد الفريد ج ٣ ص ٢١٦ .
(١) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٩ .

وقيل أخذها من قول الحكماء : من شرف الفقر أنك لاتجد أحداً يعصى الله ليفتقر ، وأكثر ما يعصى المرء ليستغنى (١) .

والوراق يفزع من الشيب ، ولا يعتبره مرحلة من مراحل العمر ، بل يرى فيه كفناً لف فيه شبابه الذى ذهب إلى غير رجعة :

أَتَفْرَحُ أَنْ تَرى حُسْنَ الخِضَابِ ... وَقَدْ وَارَيْتَ نَفْسَكَ فى التُّرَابِ

أَلَمْ تَعْلَمْ وَفَرْطُ الجَهْلِ أَوْلَى ... بِمِثْلِكَ أَنَّهُ كَفَنُ الشَّبَابِ (٢)

وقد يدفعه العرفان بالجميل إلى مناجاة الله تعالى وشكره على نعمه ؟ فقد كان رجلا تاجراً صاحب ثراء كما فى قوله :

إِلٰهِى لَكَ الحَمْدُ الَّذِى أَنْتَ أَهْلُهُ ... عَلَى نِعَمٍ مَا كُنْتَ قَطُّ لَهَا أَهْلَا

أَزِيدُكَ تَقْصِيراً تَزِدْنِى تَفَضُّلاَ ... كَأَنِّى بِالتَّقْصِيرِ أَسْتَوْجِبُ الفَضْلاَ (٣)

وقوله :

أَيَارَبِّ قَدْ أَحْسَنْتَ عَوْدًا وَبَدْأَةً ... إِلَىَّ فَلَمْ يَنْهَضْ بِإِحْسَانِكَ الشُّكْرُ

فَمَنْ كَانَ ذَا عُذْرٍ لَدَيْكَ وَحُجَّةٍ ... فَعُذْرِى إِقْرَارِى بِأَنْ لَيْسَ لِى عُذْرُ (٤)

وتكثر الأقيسة والبراهين الخطابية فى شعر الوراق كما فى قوله :

أَتَطْلُبُ رِزْقَ اللهِ مِنْ عِنْدَ غَيْرِهِ ... وَتُصْبِحُ مِنْ خَوْفِ العَوَاقِبِ آمِنَا

وَتَرْضَى بِعَرَّافٍ وَإِنْ كَانَ مُشْرِكاً ... ضَمِينًا وَلاَ تَرْضَى بِرَبِّكَ ضَامِنًا (٥)

ولا شك أن القضايا التى ساقها والنتائج التى رتبها عليها كل ذلك مما يحتاج إلى نقاش ، إذ كيف يعتبر طرق أبواب الرزق طلباً من غير الله ؟ وكيف يعتبر

---

(١) الكشكول ج ٣ ص ٢٨٠ .
(٢) الكشكول ج ٢ ص ١٣٤ .
(٣) الكشكول ج ٢ ص ١٥٤ — ١٥٥ .
(٤) فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٦ .
(٥) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ .

العراف باستشارته ضمينا فى نبوءاته ؟ ويكون هذا متضمنا عدم الرضا بضمان الله عز وجل ؟ إن هذه القضايا وأمثالها مما لا يصح فى عقل ، وكان يمكن أن تقبل على أن أعذب الشعر أكذبه لولا أن ساقها صاحبها فى صورة الحجاج المنطق . ومن صور القياس الواضحة فى شعره قوله :

يَا غَافِلاً تَرْنُو بِعَيْنَىْ رَاقِدٍ ... وَمُشَاهِدًا لِلأَمْرِ غَيْرُ مُشَاهِدِ
تَصِلُ الذُّنُوبَ إِلى الذُّنُوبِ وتَرْتَجِى ... دَرْكَ الجِنَانِ بِهَا وَفَوْزَ العَابِدِ
وَنَسِيتَ أَنَّ اللهَ أَخْرَجَ آدَمًا ... مِنْهَا إِلى الدُّنْيَا بِذَنْبٍ وَاحِدِ (١)

وقوله وهو مما صرح فيه بكلمة « قياس » :

تَعْصِى الإِلٰهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ ... هَذَا لَعَمْرِى فِى القِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لأَطَعْتَهُ ... إِنَّ المُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ (٢)

ومما يلحق بذلك التعليل ، وهو ظاهرة تتكرر كثيراً فى شعر الوراق ، وليس من الضرورى أن يكون تعليلا منطقيا ، بل كثيراً ما يكون التماساً لعلة ما يمكن أن تبرر لديه قضية من قضاياه من ذلك قوله :

مَنْ ظَنَّ بِاللهِ خَيْرًا جَادَ مُبْتَدِئًا ... والبُخْلُ مِنْ سُوءِ ظَنِّ المَرْءِ بِاللهِ (٣)

وقوله :

الدَّهْرُ لاَ يَبْقَى عَلَى حَالَةٍ ... لَكِنَّهُ يُقْبِلُ أَوْ يُدْبِرُ
فإِنْ تَلَقَّاكَ بِمَكْرُوهِهِ ... فَاصْبِرْ فَإِنَّ الدَّهْرَ لاَ يَصْبِرُ (٤)

والواقع أن القياس والبرهان والتعليل مظاهر لنزعة واحدة عند الوراق وهى النزعة التفكيرية ؛ فالوراق يفكر فى شعره أكثر مما يتذوق ويحس ، وذلك لأن

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٧٩ ، محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٢٣٤ .
(٢) الكامل ج ١ ص ٢٣٤ .
(٣) العقد الفريد ج ص ٢٦٦ .
(٤) فوات الوفيات ح ٢ ص ٢٨٦ .

شعره ليس تعبيراً عن حياة يحياها صاحبه ، بل هو صناعة ليس لهـا سند من الواقع ، والنماذج الآتية ليس فيها قياس ولا برهان ولا تعليل ، ولـكن العنصر الفـكرى فيها يغلب على العنصر العاطفى بشـكل واضح . قال :

عَطِيَّتُهُ إِذَا أَعْطَى سُرُورٌ   وَإِنْ أَخَذَ الَّذِى أَعْطَى أَثَابَا
فَأَىُّ النِّعْمَتَيْنِ أَحَقُّ شُـكْرًا   وَأَحْمَدُ عِنْدَ مُنْقَلَبٍ إِيَابَا
أَنِعْمَتُهُ الَّتِى أَهْدَتْ سُرُورًا   أَمِ الْأُخْرَى الَّتِى أَهْدَتْ ثَوَابَا (١)

وقال :

أَلَيْسَ عَجِيبًا بِأَنَّ الْفَتَى   يُصَابُ بِنَقْصِ الَّذِى فِى يَدَيْهْ
فَمِنْ بَيْنَ بَاكٍ لَهُ مُوجَعٍ   وَبَيْنَ مُعَزٍّ مُغَذٍّ إِلَيْـــهْ
وَيَسْلُبُهُ الشَّيْبُ شَرْخَ الشَّبَا   بِ فَلَيْسَ يُعَزِّيهِ خَلْقٌ عَلَيْهْ (٢)

وقال :

إِذَا أَعْطَاكَ قَتَّرَ حِينَ يُعْطِى   وَإِنْ لَمْ يُعْطِ قَالَ أَبَى الْقَضَاءُ
يُبَخِّلُ رَبَّهُ سَفَهًا وَظُلْمًا   وَيَعْـــذُرُ نَفْسَهُ فِيمَا يَشَاءُ (٣)

وهو يعرض قضاياه فى الغالب فى معرض من يعجب لهـا ، والنصوص المارة شواهد على ذلك ، وقد يذكر عجبه صراحة كما فى قوله :

يَا عَامِرَ الدُّنْيَا عَلَى شَيْبِهِ   فِيكَ أَعَاجِيبُ لِمَنْ يَعْجَبْ
مَا عُذْرُ مَنْ يَعْمُرُ بُنْيَانَهُ   وَعُمْـــرُهُ مُسْتَهْدِمٌ يَخْرَبْ (٤)

وشعره فى الأخلاق والآداب تغلب عليه الصبغة التعليمية النظرية أكثر مما يرتـكز على التجربة العملية ، وله فى ذلك أسلوب شاركه فيه أحياناً بعض شعراء

(١) الـكشكول حـ١ ص ٣٦ .
(٢) فوات الوفيات حـ ٢ ص ٢٨٦ .
(٣) فوات الوفيات حـ ٢ ص ٢٨٦ ،
(٤) محاضرات الأدباء حـ١ ص ٣٢٢ .

عصره ، وهو أسلوب المتكلم فى إرسال قضايا الأخلاق والآداب ، فهو لا يرسلها فى صيغة قواعد كلية ، وإنما يعرضها ممثلة فى شخصه ؛ فيقول فى عدم جدوى الرضا فى الحسود :

أَعْطَيْتُ كُلَّ النَّاسِ مِنْ نَفْسِى الرِّضَا ... إِلاَّ الْحَسُودَ فَإِنَّهُ أَعْيَانِى
مَا إِنَّ لِى ذَنْباً إِلَيْهِ عَلِمْتُهُ ... إِلاَّ تَظَاهُرُ نِعْمَةِ الرَّحْمٰنِ
وَأَبَى فَمَا يُرْضِيهِ إِلاَّ ذِلَّتِى ... وَذَهَابُ أَمْوَالِى وَقَطْعُ لِسَانِى (١)

ويكثر من بيان فضل الحلم فيقول :

رَجَعْتُ عَلَى السَّفِيهِ بِفَضْلِ حِلْمِى ... فَكَانَ الْحِلْمُ عَنْهُ لَهُ لِجَامَا
وَظَنَّ بِىَ السَّفَاهَ فَلَمْ يَجِدْنِي ... أُسَافِهُهُ وَقُلْتُ لَهُ سَلاَمَا
فَقَامَ يَجُرُّ رِجْلَيْهِ ذَلِيلاً ... وَقَدْ كَسَبَ الْمَذَلَّةَ وَالْمَلاَمَا
وَفَضْلُ الْحِلْمِ أَبْلَغُ فِى سَفِيهٍ ... وَأَحْرَى أَنْ تَنَالَ بِهِ انْتِقَامَا (٢)

ويقول :

إِنِّى شَكَرْتُ لِظَالِمِى ظُلْمِى ... وَغَفَرْتُ ذَاكَ لَهُ عَلَى عِلْمِى
وَرَأَيْتُهُ أَسْدَى إِلَىَّ يَدًا ... لَمَّا أَبَانَ بِجَهْلِهِ حِلْمِى
رَجَعَتْ إِسَاءَتُهُ عَلَيْهِ وَإِحْسَانِى فَعَادَ مُضَاعَفَ الْجُرْمِ
وَغَدَوْتُ ذَا أَجْرٍ وَمَحْمَدَةٍ ... وَغَدَا بِكَسْبِ الظُّلْمِ وَالْإِثْمِ
فَكَأَنَّمَا الْإِحْسَانُ كَانَ لَهُ ... وَأَنَا الْمُسِىءُ إِلَيْهِ فِى الْحُكْمِ
مَا زَالَ يَظْلِمُنِى وَأَرْحَمُهُ ... حَتَّى بَكَيْتُ لَهُ مِنَ الظُّلْمِ (٣)

---

(١) أدب الدنيا والدين ص ٢٧٩ .
(٢) تاريخ بغداد مجلد ١٣ ص ٨٧ — ٨٨ .
(٣) الكامل حـ ١ ص ٢٣٤ .

ويقول :

سَأُلْزِمُ نَفْسِي الصَّبْرَ عَنْ كُلِّ مُذْنِبٍ ... وَإِنْ كَثُرَتْ مِنْهُ عَلَيَّ الجَرَائِمُ (١)

وهكذا كان محمود الوراق مثلا واضحاً لشعراء الزهد فى القرن الهجرى الثالث غزارة مادة ، ووضوحا فى خصائص الشعر الزهدى فى هذا القرن .

وعلى الرغم من أن الشعر الزهدى فى هذا القرن لم يكن صدى لحياة حيّها أصحابه ، ومن أن الصنعة الماهرة فيه كانت تغلب على صدق الشعور والتجربة الشخصية ، فإنه ساهم فى الحياة الروحية فى هذا القرن بنصيب لا يجحد ؛ فقد عمل — بسيرورته وانتشاره — على تهيئة الجو الروحى العام لمضى الصوفية فيما كانوا بسبيله من تنمية مذاهب التصوف ومباشرة تجاربه ، وكان وسيلة من وسائل التعبير التى اتخذها الصوفية أنفسهم فى المناسبات المختلفة التى لم تسعفهم ثروتهم الشعرية الناشئة فى التعبير عنها وبخاصة فى الناحية العملية من ناحيتى التصوف الإسلامى .

وليس معنى إطلاق (الشعر الزهدى فى القرن الثالث) على شعر هؤلاء المهرة من الصناع أن الشعر الصوفى قسيم مباين له لا يلتقى وإياه ؛ فقد تقدم أن الزهد أساس هام من أسس التصوف ، وحلقة سابقة له فى سلسلة الحياة الروحية الإسلامية ، ولذلك كان من الضرورى أن تختلط النصوص الشعرية الصوفية بكثير من عناصر الزهد ، كما سنتبين فى الصفحات التالية التى ستخصص للشعر الصوفى إن شاء الله .

٢ — الأخلاق فى الشعر الصوفى أثناء القرن الثالث

لم يتكلم الصوفية وحدهم فى الأخلاق ؛ فالأخلاق موضوع هام تناوله الفلاسفة منذ أقدم العصور ، واهتمت به الأديان منذ عرف الإنسان التدين . ولكن الذى لا شك فيه أن الصوفية بذلوا عناية نادرة المثال بالأخلاق ، وكان اهتمامهم بهذا الموضوع أكثر من اهتمام غيرهم به ، ويرجع ذلك إلى أن الأخلاق عنصر هام من

---

(١) الأحياء حـ ٣ ص ١٢٣ .

عناصر التصوف ومقوم له خطره بين مقومات الشخصية الصوفية . وكان الصوفية يأخذون أنفسهم بمـا يصلون إليه فى فلسفة الأخلاق ، فهم يأخذون موضوع الأخلاق من وجهتيه النظرية والعملية، وقد كوّن لهم مجهودهم النظرى فى الأخلاق فلسفة وأدبا بينما كون لهم مجهودهم العملى رياضة وذوقا ، وقد عرف الصوفية والزهاد منذ القديم باهتمامهم بالأخلاق « ومن المؤكد أن الجاحظ حين اهتم بهم لحظ فيهم شيئين : جودة الأدب ، وقوة الأخلاق ؛ ولذلك تراه يقول فى مطلع كتاب الزهد : نبدأ باسم الله وعونه بشىء من كلام النساك فى الزهد ، وبشىء من ذكر أخلاقهم ومواعظهم[1] » .

وإقبال الصوفية على الأخلاق نظراً وعملا ليس بدعا من الأمر ؛ فهم قوم نفضوا أيديهم من تبعات السياسة والملك ، وتحاموا السلطان وأصحابه كما يتحامى الإنسان مجذوماً ، فلم يبق لهم من القوة المادية قليل أو كثير ، وطبيعى أن يستعيضوا عن هذه القوة المادية قوة روحية تتمثل فى الخلق الجميل[2] . أستغفر الله إن الصوفية لم يتكلموا فى الأخلاق ليسلحوا أنفسهم بسلاح روحى يستطيعون به لقاء القوى المادية ؛ فليس بينهم وبين أبناء الدنيا مصلحة مشتركة ، ولكنهم إنما اهتموا بالأخلاق لأنها حياتهم ، وقوام شخصياتهم ، وعماد مذهبهم ، وقد قالوا «التصوف خلق ، فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء[3] » وقالوا عن التصوف هو « الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى[4] » وهو أيضا « مراقبة الأحوال ، ولزوم الأدب[5] » وهو كذلك « تمام الأدب[6] » وهذه التعريفات كلها ترجع حقيقة التصوف فى جملتها إلى الأخلاق ، وتبين مـدى أهميتها فى بناء صرح التصوف .

---

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق حـ ١ ص ٦٨ .
(٢) راجع المدائح النبوية فى الأدب العربى ص ٨٣ — ٨٤ .
(٣) الرسالة للقشيرى ص ١٢٧ .
(٤) الرسالة للقشيرى ص ١٢٦ .
(٥) الرسالة للقشيرى ص ١٢٧ .
(٦) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٣٩ نقلا عن تذكرة الأولياء .

والصوفية يختلفون عن المتدينين العاديين فى أنهم يتناولون الأخلاق بناء على منهج معين ينتهى بهم إلى تكوين فلسفة فى الأخلاق . بينما يعالج المتدينون موضوع الأخلاق فى مسائل جزئية لا يحكمها منهج ولا يضمها نظام ، وإنما هى وصايا مأثورة من القرآن أو السنة أو كلام السلف ، يرددونها ويتناولونها بالشرح والتحليل والتعليل .

ومنهج الصوفية فى الأخلاق مثالى لا واقعى وفضل الصوفية فى هـذا الميدان يتجلى فى محاولة تحقيق أمثلتهم فى واقع حياتهم ، وهى محاولة لم يخطئها النجاح عند كثيرين من كبار الشخصيات الصوفية .

وهم يبنون على أسس دينية حين يفصلون بين الإنسان ونفسه ، ويجعلون نفس الإنسان مصدراً للأفعال الشريرة والأخلاق السيئة ، وهم لذلك أقاموا جانباً ضخما من حياتهم الروحية العملية على مجاهدة النفس ومحاربة رغباتها . وجملة وصف النفس عندهم معنيان « الطيش والشره فالطيش عن الجهل ، والشره عن الحرص وهما فطرة النفس ، فمثلها فى الطيش كمثل كرة أو جوزة فى مكان أملس مصوب ، سكونها بالمنة ، فإن أشرت إليها أو حركتها أدنى حركة تحركت بوصفها وهو خفتها واستدارتها . وصورتها فى الشره المتولدة من الحرص أنها على صورة الفراشة إنها تقع فى النار جاهلة شرهة ، تطلب بجهلها الضوء وفيه هلاكها فإذا وصلت إلى شىء منه لم تقتنع بيسيره لشرهها فتحرص على الغاية منه ، وتطلب عين الضوء وجملته وهو نفس المصباح فتحرق[1] » ومن هنا ارتكزت فلسفتهم فى الأخلاق على محاربة النفس ورغباتها ، والحمل عليها بالعنت والمشقة حتى ترتاض وتسكن إلى ما يغمرها به القلب من نفحات الخير والخلق الكريم ، والتسامى إلى المطلق ، والترفع عن المادة وأوضارها . وقد بالغوا فى ذلك حتى رأوا تقابلا بين قوة النفس والجسد من ناحية وقوة القلب والروح من ناحية ثانية ، وأن أية زيادة فى ناحية

---

(١) قوت القلوب لأبى طالب المكى ج ١ ص ١٢٧ .

منهما تستتبع نقصاً فى الناحية المقابلة ، وبذلك أصبحت المشقة شيئاً مقصوداً من الصوفية ، لأنها بقدر ماتضعف من سلطان النفس تقوى من سلطان الروح وتعينها على التسامى نحو عالمها الروحانى . وقد جعلوا مخالفة الهوى مقياساً يضمن سلامة العمل من وجهة النظر الخلقية ، فقالوا : « إذا عرض لك أمران لا تدرى فى أيهما الرشاد فانظر إلى أقربهما إلى هواك مخالفة ، فإن الحق فى مخالفة الهوى[1] » وربطوا بين الحمل على النفس والوصول إلى مقامات حسان فى التصوف ، فقالوا « أجع نفسك وأعرها لعلها ترى الله عز وجل[2] ومما يصور لنا موقف الصوفى من نفسه فى حياته الروحية قول أبى يزيد البسطامى[3] « دعوت نفسى إلى الله فأبت على واستصعبت ، فتركتها ومضيت إلى الله[4] » وكانوا يرون أن طول المجاهدة يعطف النفس إلى الخير ، ويغير من طبيعتهاالشريرة ، فيطبعها على الخير والحق والروحانية قال البسطامى « لم أزل أسوق نفسى إليه وهى تبكى حتى ساقتنى إليه وهى تضحك[5] » . والبسطامى هذا هو صاحب فكرة (الفناء) الصوفى أخذها عن شيخة أبى السندى[6] وقد فسرت هذه الفكرة الصوفية على أساس من فلسفة الأخلاق ، فعرفوا الفناء بقولهم « معنى الفناء فناء صفة النفس وفناء المنع ، والاسترواح إلى حال وقع . والبقاء بقاء العبد على ذلك[7] » وهذا يبين لنا مدى أهمية الأخلاق فى الحياة الروحية لدى الصوفية ، ومدى اعتمادهم عليها

---

(١) الحلية ج ١٠ ص ١٨ .

(٢) الحلية ج ٥ ص ٢١٠ .

(٣) أبو يزيد البسطامى اسمه طيفور بن عيسى بن سروشان ، وكان سروشان مجوسيا فأسلم ، وكان لعيسى ثلاثة أولاد أبو يزيد وهو أوسطهم ، وآدم وهو أكبرهم ، وعلى وهو أصغرهم ، وكانوا كلهم عباداً زهاداً ، وكان هو أجلهم حالا . قيل إنه صاحب مذهب الفناء فى التصوف الإسلامى ، نقله عن شيخة أبى على السندى ، مات سنة ٢٦١ هـ وقيل سنة ٢٣٤ هـ .

(صفة الصفوة ج ٤ ص ٨٩ والرسالة للقشيرى ص ١٣ والطبقات الكبرى للشعرانى ج ١٠ ص ٦٥) .

(٤) الحلية ج ١٠ ص ٣٦ .

(٥) شطحات الصوفية ص ٩٩ .

(٦) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريبة ص ٢٢ .

(٧) اللمع ص ٣٤١ .

باعتبارها مقدمات لها نتائجها الروحية الخطيرة . ولعل مما يوضح لنا هذا الارتباط أن حياة الصوفية تنطوى عادة على جانبين رئيسيين : جانب عملى يتمثل فى الرياضات والمجاهدات التى يأخذ الصوفية بها أنفسهم ، والمرآة التى ينعكس على صفحتها هذا الجانب هى المقامات الصوفية التى تتدرج فيها النفس من مقام إلى مقام وتنتهى آخر الأمر إلى مقام الرضا وهو آخرها ، والجانب الثانى ذوقى روحى يحدث فى النفس نتيجة الجانب الأول وهو الرياضات والمجاهدات ، ويتمثل هذا الجانب الذوقى الروحى فى صفاء النفس ، وتخلصها من كدر المادة وسلطانها شيئاً فشيئاً حتى تنتهى بها الحال آخر الأمر إلى النقاء التام من شوائب المادة ؛ فتصبح كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلى ، والمرآة التى ينعكس عليها هذا الجانب الذوقى هو ما يعرض لنفس الصوفى من أحوال تخطر لها وتزول عنها ، وتقبل عليها وتدبر عنها ، حتى يستقر بها آخر الأمر حال من هذه الأحوال ، فإذا هى تشرق بنور الحق ، وتعمى عن رؤية الخلق[1] وهو ما تهفو إليه أفئدة الصوفية أجمعين . والجانب العملى الأول بمثابة المقدمات للجانب الذوقى الثانى ، وهذا الجانب العملى قوامه الأخلاق وأدب النفس .

وقد كانت السلطة الخلقية على المريدين تقع عليهم من ناحيتين : الأوامر والنواهى الشرعية ، والشيوخ المرشدون . أما الشرع فإن الصوفية أقاموا مذاهبهم على أسس منه ، وادعوا أنهم يقتدون فى هذا برسول الله صلى الله عليه وسلم . ومهما كان خروج بعض مذاهبهم على ظاهر الدين فإنهم كانوا يجهدون فى إرسائها على قاعدة دينية ، وأقل ما كانوا يحرصون عليه فى ذلك اتقاء حملات الفقهاء وأهل الظاهر التى كانت تنتهى ببعض الصوفية إلى القتل والتصليب . وهم يرون أنهم الآخذون بلباب الشرع وروحه ، بينما تمسك غيرهم بالظواهر والقشور ، والقشيرى يجعلهم « خواص أهل السنة » فى كلامه عن نشأة التصوف فيقول : « ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق

---

(١) راجع ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٩ .

الغفلة باسم التصوف[١] » ، « ويحكى عن السرى أنه قال : التصوف اسم لثلاث معان وهو الذى لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله[٢] » وقال ذو النون المصرى[٣] « من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه[٤] » . وقال المحاسبى[٥] « من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة[٦] » وقال أبو يزيد البسطامى «لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة[٧] » .

وأما المشايخ فإنهم يستمدون سلطتهم على مريديهم من علمهم بتعاليم الشرع وآداب الطريق التى وعوها وعرفوا مسالكها ، فكانوا السلطة الطبيعية التى تقوم بترويض المريدين على التزام هذه الأوامر وتلك الآداب ، وبغيرهم لا يتم الأدب كما ينبغى أن يتم ، ولذلك اعتبروا الشيطان شيخ من لا شيخ له ، وقالوا : « من

---

(١) الرسالة للقشيرى ص ٧ .

(٢) الرسالة للقشيرى ص ١٠ .

(٣) اسمه ثوبان بن إبراهيم ، وكان أبوه نوبيا ، ونشأ هو بأخميم فى صعيد مصر ، ويقال اسمه الفيض وذو النون لقبه ، كان أوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا ، وكان رجلا نحيفا تعلوه حمرة ، ليس بأبيض اللحية ، سعى به إلى المتوكل فاستحضره من مصر ، فلما دخل على المتوكل وعظه حتى بكى ، ورده إلى مصر مكرما ، وتوفى بالجيزة سنة ٢٤٥ ، وحمل فى قارب مخافة أن ينقطع الجسر من كثرة الناس مع جنازته . (صفة الصفوة حـ ٤ ص ٢٨٧ والرسالة للقشيرى ص ٨ والطبقات الكبرى للشعرانى حـ ١ ص ٦٠) .

(٤) الرسالة للقشيرى ص ٨ .

(٥) من علماء مشايخ الصوفية ، وله تصانيف مشهورة ، وهو أستاذ أكثر البغداديين ، بصرى الأصل ، مات أبوه فرفض أن يأخذ من ميراثه شيئاً لأن أباه كان يقول بالقدر مع شدة حاجته وظهور فاقته . توفى ببغداد سنة ٢٤٣ هـ . (صفة الصفوة حـ ٢ ص ٢٠٧ والرسالة للقشيرى ص ١٢ والطبقات الكبرى للشعرانى حـ ١ ص ٦٤) .

(٦) الرسالة القشيرى ص ١٢ .

(٧) الرسالة للقشيرى ص ١٤ .

لم ترضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لايتأدب بكتاب ولا سنة[1] » وقالوا : « أدب المريد فى التزام حرمات المشايخ وخدمة الإخوان والخروج على الأسباب وحفظ آداب الشرع على نفسه[2] » وقالوا : « لوأن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لايبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أومؤدب ناصح ، ومن لم يأخذ أدبه من آمر له وناه يريه عيوب أفعاله ورعونات نفسه لايجوز الاقتداء به فى تصحيح المعاملات[3] » وقد كان لهؤلاء الشيوخ من السلطان وسعة النفوذ على المريدين والأتباع مايذكرنا بسلطة الآباء عند المسيحين إذا غضضنا النظر عن حق الآباء فى غفران الخطيئات .

كوّن الصوفية فلسفتهم فى الأخلاق فى ظلال الشرع ، وقام الشيوخ المؤدبون بتنفيذ هذه الفلسفة من الناحية العملية ، وببذل المجهود المضنى فى هـذا السبيل استطاع الصوفية أن يبرزوا نظرياتهم للنـاس عملا ، وأن يحققوها فى عالم الأحياء تجرى معهم وتسعى بين أيديهم ، ورآى الناس نتائج التعاليم الصوفية نماذج للخلق الرفيع . وقد أخـذ الصوفية فيمن أخذ بنظام (الفتوة) بمـا يتفق ومذهبهم الروحى « ومن هؤلاء الصوفيـة الذين أكثروا من استعمال كلمة (فتوة) أهل الملامة ، وفسروا الملامة على أنهـا نوع من الفتوة أو الرجولة ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الفتيان أو الرجال[4] » وذلك دليل على أن الصـوفية كانوا ينشدون المثل الأعلى فى الخلق أنى وجد ، وفى أى مكان تحقق .

وقد صور الشعر الصوفى هذا الجانب الهام من حياة الصوفية ، وما كان له أن يغفله وآثاره ظاهرة للناس أجمعين ، فأخلاق الصوفية مما لهجت به الألسنة ، وعمرت به الندوات ، واعترف لهم به البر والفاجر ، وما مآخذ ابن الجوزى وأمثاله عليهم إلا لون من المخالفات التى لاتسلم منها طائفة إذا ماسار بها التطور إلى الأخذ بشىء من المظاهر والرسوم ، وحسب الصوفية أنهم كانوا أول من تنبه إليها ، واعتبروا

---

(١) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السامى مخطوط بدار الكتب و ٤٦/ب .
(٢) طبقات الصوفية و ٥٣/ب .
(٣) طبقات الصوفية و ٦٣ /١ .
(٤) الفتوة عند العرب للاستاذ عمر الدسوقى ص ٢٢٤ .

المتورط فيها منهم طبيباً يداوى الناس وهو مريض[١]، وقد عرف من الصوفية أناس اعتبروا قدوة فى التماسك أمام رغبات النفوس ، وفيما أثر عنهم من الامتناع عن أخذ الدنيا من أربابها ، وماسلط عليهم فى ذلك من أساليب الترغيب والترهيب شاهد على أن الصوفية نماذج حية لمتانة الخلق وقوة الروح .

وقد كانت الدنيا وزينتها مما اهتم به الصوفية فى أدبهم المنظوم والمنثور ، لأنهم أدركوا أن حب الدنيا رأس كل خطيئة ، وأن فتنتها مما ينقض على المريدين عهدهم ، ويفسد عليهم نفوسهم ، ووجهة نظر الصوفية إلى الدنيا تخالف وجهة نظر الفقهاء ، فالفقهاء عنوا ببيان الحلال والحرام ، وأباحوا الأول وحرموا الثانى ، فلكل مسلم أن ينعم بطيبات ما آتاه الله من الرزق ، وأن يأخذ زينته التى أخرجها الله لعباده ، أما الصوفية فيدعون إلى الحمية من الحلال والحرام جميعاً ، وإلى خلع كل ما يتصل بالدنيا من قلوبهم حتى يتجه القلب بكليته إلى الله تعالى فلا يشغله عنه مال ولا بنون ، وهم فى ذلك يسوون بين الحلال والحرام فى الحظر ، لأنهما سواء فى صرف النفس عن الاتجاه بكليتها إلى الله تعالى ، ويعتبرون طلب الحلال والحرام سواء فى نقض عرى الدين .

أُفٍّ لِدُنْيَا لاَ تُوَاتِينِي ... إِلاَّ بِنَقْضِى لَهَا عُرَى دِينِي
عَيْنِي لِحَيْنِي تُدِيرُ مُقْلَتَهَا ... تَطْلُبُ مَاسَرَّهَا لِتُرْدِينِي[٢]

وفى تصوير الدنيا والدعوة إلى الزهد فيها يستوى الصوفية والزهاد ، لأن حياة الزهاد قامت على ذلك ، واستوى الشعر الزهدى فناله مفهوم بقيامه على علاج هذا الموضوع غير أن حياة الصوفية التى دعت إلى التجريد ، والتوكل ، وعدم الأخذ فى أسباب الكسب ، واطراح النفس تحت جرى القضاء ، دعتهم إلى الكلام فى (السؤال) . وسؤال الناس موضوع اهتم به الصوفية من زاويتين : الأولى خلقية وهى تهذيب النفوس من شوائب الكبر ، والثانية ترجع إلى آداب السلوك أى متى يحل السؤال ، ومتى يحل التعرض من غير سؤال ، إلى غير ذلك من الآداب

(١) حمل ابن الجوزى على الصوفية حمله شعواء فى كتابه (تلبيس ابليس) .
(٢) الحلية حـ ١٠ ص ١٦٩ .

وقد كانت المنزلة الروحية للمتصوف تتحكم فى ذلك إلى حد كبير فبشر بن الحارث[1] يقول :

أُقْسِمُ بِاللهِ لَرَضْخُ النَّوَى ... وَشُرْبُ مَاءِ الْقُلُبِ الْمَالِحَهْ
أَعَزُّ لِلْإِنْسَانِ مِنْ حِرْصِهِ ... وَمِنْ سُؤَالِ الْأَوْجُهِ الْكَالِحَهْ
فَاسْتَغْنِ بِالْيَأْسِ تَكُنْ ذَا غِنًى ... مُغْتَبِطًا بِالصَّفْقَةِ الرَّابِحَهْ
الْيَأْسُ عِزٌّ وَالتُّقَى سُؤْدَدٌ ... وَرَغْبَةُ النَّفْسِ لَهَا فَاضِحَهْ
مَنْ كَانَتِ الدُّنْيَا بِهِ بَرَّةً ... فَإِنَّهَا يَوْماً لَهُ ذَابِحَهْ[2]

ويقول أيضاً :

قَطْعُ اللَّيَالِي مَعَ الْأَيَّامِ فِي خَلَقٍ ... وَالنَّوْمُ تَحْتَ رُوَاقِ الْهَمِّ وَالْقَلَقِ
أَحْرَى وَأَعْذَرُ لِي مِنْ أَنْ يُقَالَ غَداً ... إِنِّي الْتَمَسْتُ الْغِنَى مِنْ كَفِّ مُخْتَلِقِ
قَالُوا رَضِيتَ بِذَا قُلْتُ الْقُنُوعُ غِنًى ... لَيْسَ الْغِنَى كَثْرَةَ الْأَمْوَالِ وَالْوَرِقِ
رَضِيتُ بِاللهِ فِي عُسْرِي وَفِي يُسُرِي ... فَلَسْتُ أَسْلُكُ إِلَّا أَوْضَحَ الطُّرُقِ[3]

فبشر الحافى بهذا يحرم السؤال ، ويدعوا إلى الرضا بالله ، والاكتفاء به ؛ لأن ذلك هو الطريق الواضح الذى لاخطر فى سلوكه ، والقناعة فى الدنيا وطرحها من القلب أساس مهم لسلوك هذا الطريق الواضح ، فلم يتخذ الصوفية الزهد فى الدنيا والقناعة عنها وسيلة إلى الفوز بالثواب والنجاة من العقاب ، بل رأوا أن طرح الدنيا من قلوبهم من المقامات الأولى التى تعرج بهم فى ملكوت السموات ، وترق

---

(١) هو أبو نصر بشر بن الحارث الحافى ، أصله من مرو ، وسكن بغداد ، ومات بها سنة ٢٢٧ هـ وكانت ولادته سنة ١٥٠ هـ صحب الفضيل بن عياض ، وكان عالما ورعا كبير الشأن ، أوحد وقته علما وحالا . (صفة الصفوة حـ ٢ ص ١٨٣ ، والرسالة للقشيرى ص ١١ والطبقات الكبرى للشعرانى حـ ١ ص ٦٢) .

(٢) الحلية حـ ٨ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد السابع ص ٧٦ ، والحلية حـ ٨ ص ٣٥٤ ، صفة الصفوة ٢ ص ١٨٩ وطبقات الصوفية للسلمى و ٨/أ — ب .

بهم فى سلم الحياة الروحية درجات ، ومن هنا اختلف أساس الدعوة إلى القناعة بينهم وبين الزهاد والمتعبدين ، وإن اتفق ظاهر الكلام بين الفريقين .

وللقناعة عن الدنيا جانب خلقى مهم عند الصوفية ، فبالقناعة يتحرر الإنسان من رقه لنفسه ، فإن رغبات النفس أشبه ما تكون برق مفروض على الإنسان ينبغى أن يعمل على التحرر منه ، سمع الزبير بن عبد الواحد بنانا الحمال يقول :

الْحُرُّ عَبْــدٌ مَا طَمِعْ وَالْعَبْدُ حُرٌّ مَا قَنِعْ (١)

و « سئل بشر بن الحارث عن القناعة فقال : لو لم يكن فى القناعة شىء إلا التمتع بعز الغناء لكان ذلك يجزى ، ثم أنشأ يقول :

أَفَادَتْنِى الْقَنَاعَةُ أَىَّ عِزٍّ وَلاَ عِزٌّ أَعَزُّ مِنَ الْقَنَاعَةْ
فَخُذْ مِنْهَا لِنَفْسِكَ رَأْسَ مالٍ وَصَيِّرْ بَعْدَهَا التَّقْوَى بِضَاعَةْ
تَحُزْ حَالَيْنِ تَغْنَى عَنْ بَخِيلٍ وَتَسْعَدْ فِى الْجِنَانِ بِصَبْرِ سَاعَةْ (٢) »

وإيمان الصوفية بالقضاء والقدر يسوى بين التجريد والأخذ بالأسباب فى الحصول على الرزق ، مع ما فى الأخذ بالأسباب من نقص التوكل وضعف اليقين « روى بخط أبى القاسم الجنيد(٣) رحمه الله :

إِنِّى أَرَى مَنْ لَهُ قُنُوعٌ يُدْرِكُ مَا نَالَ مَنْ تَمَنَّى
الرِّزْقُ يَأْتِى بِلاَ عَنَاءٍ وَرُبَّمَا فَاتَ مَنْ تَعَنَّى (٤)

---

(١) الحلية حـ ١٠ ص ٣٢٤ ، وتاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٢٠ .
(٢) تاريخ بغداد المجلد السابع ص ٧٦ .
(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد سيد الطائفة وإمامها ، أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق ، وكان أبوه يبيع الزجاج ولذلك يقال له القواريرى ، وكان فقيها على مذهب أبى ثور صاحب الإمام الشافعى ، وكان يفتى بحضرته وهو ابن عشرين سنة ، صحب خاله السرى السقطى ، والحارث المحاسبى ، ومحمد بن على القصاب مات سنة ٢٩٧ هـ . (صفة الصفوة حـ ٢ ص ٢٣٥ والرسالة للقشيرى ص ١٨ والطبقات الكبرى للشعرانى حـ ١ ص ٧٢) .
(٤) رسائل جنيدية لأبى القاسم الجنيد بن محمد نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٩٧٥٦ ورقة رقم ١٥ .

والصوفية يقنعون فى الدنيا ، ويزهدون فى نعيمها ، ويتركون الأخذ فى أسباب الرزق ، ويمتنعون عن السؤال ، وعن الأخذ مادام مع أحدهم لقمة من عيش وقليل من جريش الملح ، وهم مع ذلك مضرب المثل فى الكرم والإيثار، يحاسبون أنفسهم على خطرات الحرص فى النفوس ، ولو لم يكن لديهم ما يحرص عليه . روى عن الشبلى[1] أنه قال : « قال لى خاطرى يوماً أنت بخيل ، فقلت : ما أنا ببخيل فقال : بل أنت بخيل ، فنويت أن أول شىء يفتح به علىّ أعطيه أول فقير ألقاه ، فما تم هذا الخاطر حتى دخل علىّ فلان ــ سماه ــ بخمسين ديناراً فأخذتها وخرجت ، فأول من لقيت فقير ضرير أو قال أكمه بين يدى مزين يحلق له شعره ، فناولته ذلك فقال : أعطها المزين . فقلت : إنها دنانير ! فرفع رأسه إلىّ وقال : ماقلنا لك إنك بخيل ؟ فناولتها المزين فقال : منذ قعد بين يدى هذا الفقير عقدت مع الله تعالى عقداً أنى لا آخذ على حلاقته شيئاً . قال : فأخذتها وذهبت بها إلى البحر ورميت بها فيه وقلت : فعل الله تعالى بك وفعل ، ما أحبك أحد إلا أذله الله تعالى[2] » .

والفقير فى القصة معناه المتصوف .

والصوفيه يفسرون الزهد بأنه تركيز للاهتمام حول موضوع واحد هو الله ، ولا يتم هذا التركيز بشغل النفس بأمور أخرى ، والاهتمام الموزع حول موضوعات متعددة مدعاة للتخلف ومجلبة للشقاء . قال ذو النون :

لَدَّ قَوْمٌ فَأَسْرَفُوا وَرِجَالٌ تَقَشَّفُوا
جَعَلُوا الْهَمَّ وَاحِدًا وَمَضَوْا مَا تَخَلَّفُوا[3]

وهم فى سبيل توحيد الهم يلقون من نفوسهم ألواناً من العذاب ، ويعانون

---

(١) أبو بكر دلف بن جحدر الشبلى لم يتفق على اسمه ، خرسانى الأصل من بلدة يقال لها أسروشنة ، بغدادى المولد والمنشأ ، صحب الجنيد ومن فى عصره ، وصار أوحد وقته علما وورعا وحالا ، كان مالكى المذهب عاش سبعا وثمانين سنة ومات سنة ٣٣٤ هـ ودفن ببغداد فى مقبرة الخيزران . (صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٥٨ والرسالة للقشيرى ص ٢٥ والطبقات الكبرى للشعرانى جـ ١ ص ٨٩) .

(٢) روض الرياحين ص ٧٠ .

(١) الحلية جـ ٩ ص ٣٨٤ .

صروفاً من الأزمات ، يقول أبو العباس السيارى :

صَبَرْتُ عَلَى اللَّذاتِ حَتَّى تَوَلَّتِ وَأَلْزَمْتُ نَفْسِى هَجْرَهَا فَاسْتَمَرَّتِ
وَمَا النَّفْسُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُهَا الْفَتَى فَإِنْ أُطْمِعَتْ تَاقَتْ وَإِلَّا تَسَلَّتِ
وَكَانَتْ عَلَى الْأَيَّامِ نَفْسِى عَزِيزَةً فَلَمَّا رَأَتْ عَزْمِى عَلَى الذُّلِّ ذَلَّتِ (١)

وإذلال النفس منزلة لايصل إليها إلا ثابتو الأقدام من الصوفية .

ومن الركون إلى الدنيا عند الصوفية الأنس بالأصدقاء : فإنه مشغلة عن الله ، وللصوفية فى اختيار الصديق نظرة خاصة ، فعندهم أن الصديق الحق من لايزيدك عنده البر ولا ينقصك عنده الجهل ، وهو الذى يغض الطرف عن عثراتك ولايحصيها عليك « فإنك لا تلوم الصديق فى سرك أوجهرك إلا وأنت تعتقد أنك أفضل منه ، وهذا خطر يؤذن بكدورة النفس(٢) » :

أُحِبُّ مِنَ الْأَخْوَانِ كُلَّ مُوَاتِ غَبِيًّا عَمِيَّ الطَّرْفِ عَنْ عَثَرَاتِى
يُوَافِقُنِى فِى كُلِّ أَمْرٍ أُحِبُّهُ وَيَحْفَظُنِى حَيًّا وَبَعْدَ وَفَاتِي
فَمَنْ لِى بِهَذَا لَيْتَنِى قَدْ وَجَدْتُهُ فَقَاسَمْتُهُ مَالِى وَمِنْ حَسَنَاتِى (٣)

ولما أعياهم هذا اللون من الأصدقاء آثروا الوحدة والتفرد ففيهما السلامة من مجالسة خلان السوء ، ولبشر الحافى :

لاَ تَعْجَبَنَّ لِوَحْدَتِى وَتَفَرُّدِى وَمِنَ التَّفَرُّدِ فِى زَمَانِكَ فَازْدَدِ
ذَهَبَ الْإِخَاءُ فَلَيْسَ ثَمَّ أُخُوَّةٌ إِلَّا التَّمَلُّقُ بِاللِّسَانِ وَبِالْيَدِ
فَإِذَا تَكَشَّفَ لِى بِمَا فِى قَلْبِهِ عَايَنْتُ ثَمَّ نَقِيعَ سُمِّ الْأَسْوَدِ (٤)

---

(١) طبقات الصوفية للسلمى و ١/٧٨ .
(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق جـ ١ ص ١٤٤ .
(٣) اللامع ص ٢٥٥ .
(٤) اللامع ص ٢٥٤ .

تلك هى الدنيا فى نظر الصوفية بنعيمها وناسها ، شىء يجب اطراحه والانصراف عنه ، وإذا كان للدنيا بريقها وفتنتها التى تغر من فى مؤخرة الركب فى الطريق الصوفى أو أولئك الذين لم يتمرسوا تعاليم التصوف بعد فإن الصوفية قد شغلوا أنفسهم بصوغ مقطوعات فى النصح لهؤلاء وأولئك ، وهى نصائح وليدة التجربة الخاصة ، وهى لذلك تشع إيمانا وصدقاً ، فمن وصاياهم فى ايثار العزلة على مخالطة الناس :

اتْرُكِ النَّاسَ فَكُلٌّ مشْغَلَهْ قَدْ بَخِلَ النَّاسُ بِمِثْلِ الخَرْدَلَهْ

لاَ تَسَلِ النَّاسَ وَسَلْ مَنْ أَنْتَ لَهْ (١)

وقولهم :

كُنْ مِنْ جَمِيعِ الخَلْقِ مُسْتَوْحِشاً مِنَ الْوَرَى تَسْرِ إِلَى الْحَقِّ

وَاصْبِرْ فَبِالصَّبْرِ تَنَالُ الْمُنَى وَارْضَ بِمَا يَجْرِى مِنَ الرِّزْقِ

واحْذَرْ مِنَ النُّطْقِ وَآفَاتِهِ فَآفَةُ الْمُؤْمِنِ فِى النُّطْقِ

وَجِدَّ فِى السَّيْرِ مُمِرًّا كَمَا شَمَّرَ أَهْلُ السَّبْقِ فِى السَّبْقِ

أُولَئِكَ الصَّفْوَةُ مِمَّنْ سَمَا وَخِيرَةُ اللهِ مِنَ الخَلْقِ (٢)

وروى عن ذى النون المصرى قوله :

اطْلُبُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِثْلَ مَا وَجَدْتُ أَنَا

قَدْ وَجَدْتُ لِى سَكَناً لَيْسَ فِى هَوَاهُ عَنَا

إِنْ بَعُدْتُ قَرَّبَنِى أَوْ قَرُبْتُ مِنْهُ دَنَا (٣)

ومقطوعات النصح كثيرة فى الشعر الصوفى ، وكلها تهدف إلى التبصير بالتجارب التى عاناها الشاعر المتصوف فى حياته الروحية ، ولا تقتصر على ترك

---

(١) الحلية جـ ١٠ ص ١٠٤ كذا روى الشطر الأول غير موزون .

(٢) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(٣) الحلية جـ ٩ ص ٣٤٤ .

الدنيا لذات الترك كما يفعل الزهاد ، بل تدعو إلى إخراج الدنيا وما فيها من القلب حتى يتجه بكنه همته إلى الله تعالى ، فيبلغ منزلة العارفين .

وقد بنى الصوفية مذهبهم فى إخراج الدنيا من قلوبهم على فلسفتهم فى التوكل والتجريد ، فالتوكل هو الركون إلى الله تعالى فى كل شأن ، واعتقاد أنه سبحانه هو الصانع على كل حال ، والتجريد مظهر عملى من مظاهر التوكل ، وهو عدم الأخذ فى الأسـباب الموصلة فى عرف الناس إلى الرزق ، ولذلك سمى (الصوفى) ابن الوقت ، و « سئل الشبلى ، لم سمى الصوفى ابن الوقت ؟ فقال : لأنه لا يأسف على الفائت ، ولا ينتظر الوارد(١) » أى أنه مشغول بحاله فى وقته ، أما ما فات فقد انقطع وخلف حسرة التفريط فيه ، وأما ما هو آت فغيب محجب سيكون كما قضى الله فى علمه :

سَيكُونُ الَّذِى قُضِى غَضِبَ الْمَرْءُ أَوْ رَضِى (٢)

والتوكل والتجريد هما اللذان دفعا بالصوفية إلى مجاهل الأرض بلا زاد ولا ماء يهيمون مع الوحش ويأنسون بالطبيعة التى لم تعبث بهـا يد الإنسان فى رحلات لا تنقطع ، وكأن بحثهم الروحى عن أملهم المنشود قد تجلى فى هذا التفتيش المتصل وكانوا يرون دعاء الله بالرزق فى هذه المهالك من علامات ضعف اليقين ، ومنتهى جهرهم بالدعاء قول أحدهم :

أَيَا جُودَ رَبِّى نَاجِ رَبِّى بِحَاجَتِى فَمَالِى إِلَى رَبِّى سِوَاكَ شَفِيعُ (٣)

« قال أحمد بن عيسى الخراز : كنت فى البادية فنالنى جوع شديد فغلبتنى نفسى أن أسأل الله تعالى طعاماً ؛ فقلت : ليس هذا من أفعال المتوكلين ، فطالبتنى أن أسأل الله صبراً فلما هممت بذلك سمعت هاتفا يهتف بى ويقول :

وَيَزْعُمُ أَنَّهُ مِنَّا قَرِيبٌ وَأَنَّا لَا نُضَيِّعُ مَنْ أَتَانَا

(١) الـكشكول جـ ١ ص ٨٩ .
(٢) العقد الفريد جـ ٣ ص ٢٠٦ .
(٣) اللمع ص ٢٥٩ .

وَيَسْأَلُنَا عَلَى ٱلْأَقْتَارِ جَهْدًا ... كَأَنَّا لاَ نَرَاهُ وَلاَ يَرَانَا (١)

وكانوا يرون أن رؤية الإنسان قوة يقينه تهبط به فى سلم التوكل درجات ، فقد روى : « عن أبى سعيد الخزاز أنه قال: تهت فى البادية مرة فكنت أقول :

أَتِيهُ فَلاَ أَدْرِى مِنَ التِّيهِ مَنْ أَنَا ... سِوَى مَا يَقُولُ النَّاسُ فِىَّ وَفِى جِنْسِى

أَتِيهُ عَلَى جِنِّ الْبِـلاَدِ وَإِنْسِهَا ... فَإِنْ لَمْ أَجِدْ شَخْصًا أَتِيهُ عَلَى نَفْسِى

فسمعت شخصاً يهتف بى ويقول :

أَيَا مَنْ يَرَى الْأَسْبَابَ أَعْلَى وُجُودِهِ ... وَيَفْرَحُ بِالتِّيهِ الدَّنِىءِ وَبِالْأُنْسِ

فَلَوْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِ الْوُجُـودِ حَقِيقَةً ... لَغِبْتَ عَنِ الْأَكْوَانِ وَالْعَرْشِ وَالْكُرْسِى

وَكُنْتَ بِلاَ حَالٍ مَعَ اللهِ وَاقِفاً ... تُصَانُ عَنِ التَّذْكَارِ لِلجِنِّ وَالْإِنْسِ (٢)

فهذا الهاتف وهو ضمير الخراز الحساس المتيقظ يرى أن رؤية الخراز توكله ، وقوة يقينه فيه ، واغتراره بذلك اغتراراً جعله يتيه على جن البلاد وإنسها حتى لايدرى من التيه من هو ـ مفسدة لقلبه ، لأنه رأى لتجرده من الأسباب وزنا ، وهذا شأن ذوى المنازل الدنيا بين أصحاب القلوب .

وقد كان للتوكل أثر بين فيما أثر عن الصوفية من شجاعة ، فدخولهم البادية على التجرد ، ومقاماتهم بين يدى الملوك ، شواهد صدق على شجاعتهم . والقصص فى ذلك كثير عمرت به كتب الأدب والتصوف . وكان من مظاهر هذه الشجاعة صبرهم على ما سلط عليهم الفقهاء وأصحاب السلطان من ألوان الاضطهاد والتعذيب فللصوفية فى ذلك مواقف تبهر الألباب وتدعو إلى الأعجاب « قال إسحق بن إبراهيم السرخسى بمكة سمعت ذا النون وفى يده الغل ، وفى رجليه القيد ، وهو يساق إلى المطبق

(١) الأحياء ج ٤ ص ١٩٦ .

(٢) الرسالة للقشيرى ص ٣٤ .

والناس يبكون حوله وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعاله عذب حسن طيب . ثم أنشد :

لَكَ مِنْ قَلْبِيَ الْمَكَانُ الْمَصُونُ ... كُلُّ لَوْمٍ عَلَيَّ فِيكَ يَهُونُ
لَكَ عَزْمٌ بِأَنْ أَكُونَ قَتِيلاً ... فِيكَ وَالصَّبْرُ عَنْكَ مَالاَ يَكُونُ(١)

وموقف الحلاج حين قدم إلى خشبة الصلب وقطعت يداه ورجلاه من المواقف الخالدة على الزمان ، وهو مضرب المثل فى صدق الشجاعة والإخلاص للمبادىء حتى فى أحلك الساعات .

ويطول الحديث إذا مضينا فى تتبع ألوان الأخلاق فى شعر الصوفية ؛ فهو موضوع تعددت جوانبه واستفاضت فى كل ناحية منه الأسانيد . ويكفى الإشارة إلى أن الصوفية سلكوا حياتهم فى نظام المقامات والأحوال ، فللمقامات من حياتهم جانبها العملى ، وللأحوال جانبها الذوق ، وتنطوى الأخلاق فى الجانب العملى من حياة الصوفية ، ويكفى لإجمالها هنا أن نعدد مقامات الصوفية التى يتدرجون فيها من مقام إلى آخر حتى يصلوا إلى قمة الدرج لنرى كيف ترتكز هذه المقامات على دعامة متينة من الأخلاق ، وتلك المقامات هى : مقام التوبة ، ومقام الورع ، ومقام الزهد ، ومقام الفقر ، ومقام الصبر ، ومقام التوكل ، ومقام الرضا . وللصوفية فى كل مقام من هذه كلام كثير(٢)

وقد تناول الشعر هذه المقامات فيما تناول من موضوعات التصوف ، وهذا الشعر يمثل فى حقيقة الأمر شخصية المتصوف ؛ لأن المقامات نظام الأخلاق عند الصوفية . وجملة مايقال فى شخصية الصوفى أنه إنسان يجهد دائما فى أن يتخلق بأخلاق الله عز وجل ، فقد سئل أبو يزيد « ما التصوف ؟ قال : صفة الحق

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

(٢) الصوفية فى الإسلام نيكلسون ترجمة شريبة ص ٣٣ وتختلف كتب التصوف فى عدد المقامات والأحوال وترتيبها ، وقد نقل نيكلسون عدد المقامات هنا عن كتاب اللمع للسراج الطوسى ، ولايتسع المجال لتتبع كل مقام من هذه المقامات على حدة ، ولذلك اتخذت من مقام الصبر أنموذجا لشعر الصوفية فى المقامات .

يلبسها العبد[١] » ، وهو إنسان يطرح نفسه تحت قدميه فى سيره إلى ربه ، عدته فى سفره الطويل الشاق صبر لاينفد ، والصبر من مقات القوم التى يعول عليها منذ بدء الطريق ، ولهم فيه كلام يدل على بصر بخطرات النفس وحركات الوجدان ، ويمكن أن نتخذ من كلامهم فيه أنموذجا لما أبدعوا من شعر فى المقامات ؛ فقد رووا للخواص رحمه الله فى الصبر :

صَبَرْتُ عَلَى بَعْضِ الْأَذَى خَوْفَ كُلِّهِ ... وَدَافَعْتُ عَنْ نَفْسِى لِنَفْسِى فَعَزَّتِ
وَجَرَّعْتُهَا الْمَكْرُوهَ حَتَّى تَدَرَّبَتْ ... وَلَوْ جُرِّعَتْهُ جُمْلَةً لَاشْمَأَزَّتِ
أَلَا رُبَّ ذُلٍّ سَاقَ لِلنَّفْسِ عِزَّةً ... وَيَا رُبَّ نَفْسٍ بِالتَّعَزُّزِ ذَلَّتِ
إِذَا مَامَدَدْتُ الْكَفَّ أَلْتَمِسُ الْغِنَى ... إِلَى غَيْرِ مَنْ قَالَ اسْأَلُونِى فَشُلَّتِ
سَأَصْبِرُ نَفْسِى إِنَّ فِى الصَّبْرِ عِزَّةً ... وَأَرْضَى بِدُنْيَاىَ وَإِنْ هِىَ قَلَّتِ[٢]

وهذا قول رجل عالم بطبيعة النفس ، ماهر فى رياضتها وتهذيبها .

ويقول سمنون[٣] فى الصبر أيضاً :

فَكَمْ غَمْرَةٍ قَدْ جَرَّعَتْنِى كُؤُوسَهَا ... فَجَرَّعْتُهَا مِنْ بَحْرِ صَبْرِىَ أَكْؤُسَا
تَدَرَّعْتُ صَبْرِى وَالْتَحَفْتُ مُرُوفَهُ
وَقُلْتُ لِنَفْسِى الصَّبْرَ أَوْ فَاهْلَكِى أَسَى
خُطُوبٌ لَوَ أَنَّ الشُّمَّ زَاحَمْنَ خَطْبَهَا
لَسَاخَتْ وَلَمْ تُدْرِكْ لَهَا الْكَفُّ مَلْمَسَا[٤]

---

(١) شطحات الصوفية ص ٨٥ .
(٢) اللمع ص ٢٥٠ وعوارف المعارف ص ٣٤٣ .
(٣) سمنون بن حمزة الخواص يكنى أبا الحسن وقيل أباالقاسم وسمى نفسه الكذاب ، وكان يتكلم فى المحبة أحسن كلام ، صحب السرى السقطى وغيره ، وأصله من البصرة ولكنه سكن بغداد . ومات قبل الجنيد . (صفة الصفوة ج ٢ ص ١٤٠ والرسالة للقشيرى ص ٢١ والطبقات الكبرى للشعرانى ج ١ ص ٧٦) .
(٤) التصوف للكلاباذى ص ٦٦ .

وهـذا مثل من أمثلة الاستعانة بالصبر على مفاجآت الطـريق الصوفى ، فالمتصوف فى سلوكه يعرض له ماليس فى حسبانه ، فبينا هو فى حال البسط إذ يعرض له حال القبض فتضيق الدنيا أمام ناظريه ، ويخيل إليه أنه يحرق نفسه وأيامه فى سبيل غاية لن يصل إليها لأنه لم يعـد لها ، وفى غمرات اليأس هذه — وهى مما لا يكن تصوره على حقيقته لغير أربابه — لايجد هذا السالك شيئا يمكن أن يعتمد عليه فى هذه الأزمة إلا الصبر الذى يوقظ الهمة ويساعد على استئناف المسير .

والصـبر هو الذى يقوى به الصوفى على صيانة نفسه من الخور ، وضعف الهمة ، والالتفات إلى الدنيا ، أو الغفلة عن الله ؛ أنشدوا لأبى محمد البسطامى :

إِذَا مَا عَـــدَتِ النَّفْـ ... ـسُ عَنِ ٱلْحَقِّ زَجَرْنَاهَا
وَإِنْ مَالَتْ إِلَى الدُّنْيَا ... عَنِ ٱلْأُخْرَى مَنَعْنَاهَـــا
تُخَادِعُنَا وَنَخْدَعُهَـــا ... وَبِالصَّـــبْرِ غَلَبْنَاهَـــا
لَهَا خَوْفٌ مِنَ ٱلْفَقْرِ ... وَفِى ٱلْفَقْرِ أَنَخْنَاهَـــا(١)

ويمثل هـذا تناول الصوفية جميع المقامات بالتحليل الفلسفى والتصوير الفنى ، فاستقامت لهم صـورة واضحـة للشخصية الخلقية كما ينبغى أن تـكون من وجهة نظرهم ، وقد انطبعت بكامل معالمها فى الشعر الصوفى الذى كان لحيـاة الصوفية أشبه ما يكون بلوح التصوير الحساس .

٣ — شعر المناجاة في الخلوة الصوفية

يحاول الصوفية أن يتخذوا من الشرع أساساً لمذهبهم فى الخلوة ، فيعلنون أنهم يقتدون فى ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان يذهب إلىغار حراء فيتعبد فيه الليالى ذوات العدد حتى جاءه الله بالوحى إيذاناً ببدء رسالته .

---

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٩٥ .

ولم يعدم الصوفية مثالا يحتذونه فى الحياة الروحية الإسلامية ، فقد انقطع كثير من فقراء المسلمين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صُفَّة مسجد الرسول بالمدينة ، وكانوا يعيشون على ما يفتح الله به عليهم من صدقات الموسرين من المسلمين ، وكان عليه السلام يعطف عليهم ويواسيهم ويثنى عليهم ، ويمنيهم بخير عظيم ينتظرهم فى دار الجزاء . وحياة الصوفية تعتمد فى كثير من مظاهرها على حياة هؤلاء الفقراء كالانقطاع للعبادة ، وترك التسبب ، وقبول الصدقات ، ولبس المراقع الصوفية ، وغير ذلك .

وكانت فتنة عثمان إيذانا بفتح باب واسع من الخلاف السياسى والحربى بين طوائف المسلمين امتد به الزمن قروناً طوالا ، وقد تقدم أن ظهور هذه الفتن فى عهد مبكر من حياة الإسلام كان صدمة لأولئك الذين يقدمون مصلحة الإسلام والمسلمين على كل اعتبار آخر مهما كان خطره ، ومن ثم آثروا أن ينفضوا أيديهم من هذه الخلافات التى لم يتبين لهم فيها وجه الحق اعتماداً على آثار رويت عن الرسول عليه السلام تحذر من الفتنة وتؤذن المساهمين فيها بالويل والثبور ، فاعتكفوا فى منازلهم وانقطعوا لعبادة ربهم حتى لا يكون لهم فى هذه الفتن اشتراك بيد أو لسان .

وقد ساعد التطور الذى سارت فيه حياة المجتمعات الإسلامية آنذاك على تميز بدأ يظهر بين الحياة الدينية والحياة العامة ، وأخذ يزداد على الأيام حتى ظهر العباد فى مظهر يغاير الطابع الذى كان يطبع الحياة العامة إذ ذاك ، فأطلقت عليهم الأسماء الخاصة بهم كالقراء والنساك والبكائين وغير ذلك من الأسماء ، وكان من الأسس التى يقوم عليها هذا التميز الذى ظهر على حياة الزهاد انقطاعهم للعبادة ، وخلوتهم فى البيوت والمساجد ، ثم مرابطتهم منذ القرن الثانى فى الثغور ، وسياحتهم فى الأرض ، ثم انتهى بهم الأمر إلى تنظيم الخلوة وترتيب القواعد لها على أيدى الصوفية منذ ابتداء القرن الثالث وما بعده[(١)] . ومن هذا نرى أن الخلوة لازمت الحياة الروحية فى الإسلام منذ بدء ظهورها ، وكان المقصود منها توفير الوقت للعبادة ، والبعد عن

---

(١) عرض هذا التطور بصورة أوسع فى التمهيد .

شواغل الدنيا ، وصيانة النفس عن تتبعها والتعلق بها ؛ أى أن الخلوة عند المتدينين لا تؤثر فى حياتهم إلا من الناحية الكمية ؛ فهى تساعد على زيادة ما يتطوع به المتعبد من النوافل دون أن يكون لها تأثير على كيفية حياتهم الروحية .

ولكن الخلوة عند الصوفية لها أثرها الفعال فى حياتهم الروحية كما وكيفا ؛ أما من ناحية الكم فهم فى ذلك والمتعبدون سواء ، وأما الكيف فإن الصوفية فطنوا إلى ما للخلوة من تأثير نفسى له خطره ، فهى بمثابة الأجنحة التى تصعد بها النفس فى عالم الملكوت ، وهى التى تعمل على شفافية النفس وتسهل اتصالها بعوالم المغيبات ، وهم يدركون هذا الأثر للخلوة مطلقاً سواء كان المقصود بها العبادة أم كان المقصود بها مجرد الرياضة ، وفى ذلك يقول السهروردى « دخلت الفتنة على قوم دخلوا الخلوة بغير شروطها وأقبلوا على ذكر من الأذكار، واستجمعوا نفوسهم بالعزلة عن الخلق ، ومنعوا الشواغل من الحواس كفعل الرهابين والبراهمة والفلاسفة . والوحدة فى جمع الهم لها تأثير فى صفاء الباطن مطلقاً ؛ فما كان من ذلك بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنتج تنوير القلب ، والزهد فى الدنيا ، وحلاوة الذكر ، والمعاملة لله بالإخلاص من الصلاة والتلاوة وغير ذلك ، وما كان من ذلك من غير سياسة الشرع ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتج صفاء فى النفس يستعان به على اكتساب علوم الرياضة مما يعتنى به الفلاسفة والدهريون(١) » وهو كلام دقيق فى بابه ، يستوحى التجربة لا العاطفة الدينية . ومنه نعلم أن الصوفية ينشدون فى خلواتهم اتصالا بالله ومشاهدة لجلاله وجماله ، ومعرفة كاملة به ، وهذا الذى يتم فى الخلوة هدف الحياة الروحية الأسمى ، وغايتها التى ليس بعدها غاية يكرس الصوفية حياتهم فى سبيل تحقيقها ، فيمن الله سبحانه على من شاء منهم بهذا الفضل العظيم « قال أبو سعيد الخراز : المعرفة تأتى القلب من وجهين : من عين الجود ، ومن بذل المجهود(٢) » .

ولا يرجع هذا الأثر العظيم فى النفس إلى الخلوة وحدها ؛ فإن ما يقوم به

---

(١) عوارف المعارف ص ١٥٣ .

(٢) الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٧ .

المتصوف فى خلوته من ألوان المجاهدة من ذكر ، وصيام وصلاة ، وقيام وقراءة ، وتركيز للانتباه فى موضوع واحد لفترة طويلة من الزمن ، وما يردده الصوفى فى خلوته من كلام له تأثيره البيانى فى النفس ، كل ذلك يساهم إلى حد كبير فى تحقيق ما يعلق الصوفية على الخلوة من المهام ، فالمتصوف فى خلوته دائم الاضطراب والقلق والسعى وراء هدفه الأسمى ، فى حين يبدو للناس هادئا ساكناً لا تحركه الأعاصير قال أبو بكر الطمستانى « التصوف اضطراب ؛ فإذا وقع سكون فلا تصوف[1] » .

وقد كان للخلوة أثرها فى أدب الصوفية فضلا عن حياتهم ؛ فقد أنشأت على أيديهم (فن المناجاة) وهو لون أدبى لم يشاركهم فيه غيرهم من طوائف المتأدبين والشعراء ، وهو فن مزدوج أى أنه فن نثرى كما هو فن شعرى وندع الكلام فى المناجاة النثرية فهى ليست من موضوع البحث ، وإن كان للصوفية فيها صور رائعة من البلاغة وآيات بينات من البيان .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الخلوة الصوفية لا يشترط فيها بالنسبة لما نحن بصدده أن تكون مكاناً مخصصاً للاعتكاف فى بيت من دار ، بل هى كما فهمها الصوفية فى صدر حياتهم الوحدة ومفارقة الخلق والانقطاع عنهم فى أى مكان أمكن أن يتم فيه ذلك ، روى العباس بن يوسف الشكلى قال : « رأيت أبا العباس البغدادى جالساً على صخرة بساحل الإسكندرية والأمواج تضرب الصخرة ويده على خده ينظر إلى الأمواج ، فوقفت أنظر إليه ، فأقبل علىّ بوجهه وأنشأ يقول :

أَنِسْتُ بِالْوَحْـدَةِ مِنْ بَعْدِ مَا ... كُنْتُ مِنَ الْوَحْدَةِ مُسْتَوْحِشَا
فَصِرْتُ بِالْوَحْـدَةِ مُسْتَأْنِسًا ... وَصَارَتِ الْوَحْدَةُ لِى مَجْلِسًا[2] »

بينما يروى علىّ بن عبدالله فيقول ، « اعتكف أبو محمد الجريرى بمكة فى سنة اثنتين وتسعين ومائتين ، فلم يأكل ، ولم ينم ، ولم يستند إلى حائط ، ولم يمدد رجليه فقال له أبو بكر الكتانى : يا أبا محمد بماذا قدرت على اعتكافك ؟ فقال : علم صدق باطنى فأعاننى على ظاهرى ، ثم أنشد يقول :

(١) طبقات الصوفية و ٨٤/ب .
(٢) تاريخ بغداد المجلد الرابع عشر ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

سَأَشْكُرُ لاَ أَنِّى أُجَازِيكَ مُنْعِماً ... بِشُكْرِى وَلَكِنْ كَىْ يُقَالَ لَهُ شُكْرُ

وَأَذْكُرُ أَيَّامِى لَدَيْكَ وَطِيبَهَا

وَآخِرُ مَا يَبْقَى عَلَى الذَّاكِرِ الذِّكْرُ(١) »

ولكل صوفى مذهبه فى خلوته ، فالخلوة من أبرز المواطن التى تتجلى فيها الفروق الشخصية بين أصحابها ، ولكن الخلوة سواء كانت من النوع الأول أو من النوع الثانى مما يمكن أن تتم فيه المناجاة بين صاحب الخلوة وربه وهو المهم فى الموضوع ، بل إن (فن المناجاة) نشأ فى الخلوة وامتد منها إلى خارجها ، فأنشد فى المجالس التى كان يعقدها الصوفية للذكر والسماع .

والصوفية ليسوا على درجة سواء فى خلواتهم ، ويمكن تقسيمهم قسمين : متعبدين ، ومحبين ، أما المتعبدون فلا تخرج مناجاتهم عن ترديد المعانى المناسبة لمنزلة العبد من ربه ، فهو يشكره ويستغفره ويسأله العون والمعاملة بالفضل لا بالعدل ، فمن مناجاة أبى على الروذبارى :

لَوْ كُلُّ جَارِحَةٍ مِنِّى لَهَا لُغَةٌ ... تُثْنِى عَلَيْكَ بِمَا أَوْلَيْتَ مِنْ حَسَنِ

لَكَانَ مَا زَادَ شُكْرِى إِذْ شَكَرْتُ بِهِ

إِلَيْكَ أَزْيَدَ فِى الْإِحْسَانِ وَالْمِنَنِ(٢) »

وكان يحيى بن معاذ يقول :

أَشْكُو إِلَيْكَ ذُنُوباً لَسْتُ أُنْكِرُهَا ... وَقَدْ وَجَدْتُكَ يَاذَا الْمَنِّ تَغْفِرُهَا(٣) »

و « عن بشر بن الحارث قال : رأيت رجلا على جبال عرفة قد ولع به الوله وهو يقول :

كَمْ قَدْ زَلَلْتَ فَلَمْ أَذْكُرْكَ فِى زَلَلِى ... وَأَنْتَ يَاسَيِّدِى فِى الْغَيْبِ تَذْكُرُنِى

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٤٣٢ .

(٢) التعرف للكلاباذى ص ٧١ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٦٣ .

كَمْ أَكْشِفُ السِّتْرَ جَهْلاً عِنْدَ مَعْصِيَتِي
وَأَنْتَ تَلْطُفُ بِي حَقًّا ، وَتَسْتُرنِي
لأَبْكِيَنَّ بِدَمْعِ الْعَيْنِ مِنْ أَسَفٍ   لأَبْكِيَنَّ بُكَاءَ الْوَالِهِ الْحَزِنِ

ثم غاص فى خلال الناس فلم أره ، فسألت عنه فقيل لى هذا أبو عبيدة الخواص من سبعين سنة لم يرفع رأسه إلى السماء حياء من الله عز وجل[1] »

وروى عن ذى النون المصرى أنه كان يقول :

إِذَا ارْتَحَلَ الْكِرَامُ إِلَيْكَ يَوْمًا   لِيَلْتَمِسُوكَ حَالاً بَعْدَ حَالِ
فَإِنَّ رِحَالَنَا حَطَّتْ رِضَاءً   بِحُكْمِكَ عَنْ حُلُولٍ وَارْتِحَالِ
أَنَخْنَا فِي فِنَائِكَ يَا إِلٰهِي   إِلَيْكَ مُفَوِّضِينَ بِلَا اعْتِلَالِ
فَسُسْنَا كَيْفَ شِئْتَ وَلاَ تَكِلْنَا   إِلَى تَدْبِيرِنَا يَاذَا الْمَعَالِي[2]

والبيت الأخير من هذه المقطوعة دعاء لأنه بصيغة الطلب ، والدعوات مما عمرت به خلوات المتعبدين .

وهكذا تدور مناجاة المتعبدين حول معانى الشكر والاستغفار والدعاء وغير ذلك مما يكون بين العبد وربه ؛ فمن الله سبحانه ما يوافق عظمة الألوهية ، ومن العبد ما يلائم ذلة العبودية .

أما المحبون فتغلب الرياضة الروحية فى خلواتهم على العبادة ، فيتخذون من الخلوة وسيلة للفناء فى المحبوب والاتحاد به أو مشاهدته ، ومن هنا كانت الخلوة هى التى يسبح الصوفية فيها على أجنحة من الرياضة إلى عوالم الغيب التى لا يشهدها غيرهم من الناس ، وهم يتخذون الذكر وسيلة هامة يسعون بها نحو هدفهم البعيد :

ذَكَرْنَا وَمَا كُنَّا نَسِينَا فَنَذْكُرُ   وَلَكِنْ نَسِيمُ الْقُرْبِ يَبْدُو فَيَبْهَرُ

---

(١) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٢) اللمع ص ٢٤٧ ، الحلية جـ ٩ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

فَأَحْيَا بِهِ طَوْراً وَأَغْدُو بِهِ لَهُ إِذِ الْحَقُّ عَنْهُ مُخْبِرٌ وَمُعَبِّرُ(١)

ولا يزال بهم الذكر يسبح فى عليين حتى يقيمهم فى حال الأنس به ، فيستريحون إليه ، ويجدون نشوته ، لما يمنيهم به من قرب الغاية واحتمال الفوز . وهم فى هذه الحالة يرون أن الله سبحانه يذكرهم كما يذكرونه ، ولولا ذكره إياهم لما وفقهم إلى ذكره :

ذِكْرُكَ لِى مُؤْنِسٌ يُعَارِضُنِى يُوعِدُنِى عَنْكَ مِنْكَ بِالظَّفَرِ
فَكَيْفَ أَنْسَاكَ يَا مَدَى هِمَمِى وَأَنْتَ مِنِّى بِمَوْضِعِ النَّظَرِ(٢)

والقلب أداة الذكر أساساً عند الصوفية ، فهو الذى يستحضر اللفظ أولا ثم يتصور معناه ثانياً ثم يحاول أن يدرك ما صدق عليه اللفظ بما يناسبه من درجات الإدراك ، وما اللسان إلا مظهر خارجى لذكر القلب :

ذَكَرْتُكَ لَا أَنِّى نَسِيتُكَ لَمْحَةً وَأَيْسَرُ مَا فِى الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِى(٣)

وإذا كان الذكر من عمل القلب والقلب متعلق بحب مولاه فإن تأثيرات مختلفة تعتوره فى هذه الآونة ، فهو يذكر الله ويستقبل ما يرد عليه من عوارض الحب أو نتائجه ، وكل وارد يرد على القلب قد يشغله إذا كان قوياً عن الذكر .

أُرِيدُ دَوَامَ الذِّكْرِ مِنْ فَرْطِ حُبِّهِ فَيَا عَجَباً مِنْ غَيْبَةِ الذِّكْرِ فِى الْوَجْدِ
وَأَعْجَبُ مِنْهُ غَيْبَةُ الْوَجْدِ تَارَةً وَغَيْبَةُ عَيْنِ الذِّكْرِ فِى الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ(٤)

ومن أجمع ما قيل فى الذكر قول ابن عطاء :

«أَرَى الذِّكْرَ أَصْنَافاً مِنَ الذِّكْرِ حَشْوُهَا وِدَادٌ وَشَوْقٌ يَبْعَثَانِ عَلَى الذِّكْرِ
فَذِكْرٌ أَلِيفُ النَّفْسِ مُمْتَزِجٌ بِهَا يَحُلُّ مَحَلَّ الرُّوحِ فِى طَرْفِهَا يَسْرِى

---

(١) الحلية جـ ٩ ص ٣٦٨ .
(٢) الحلية جـ ١٠ ص ٣٠٤ .
(٣) التعرف ص ٧٤ .
(٤) التعرف ص ٧٥ .

وَذِكْرٌ يُعَزِّى النَّفْسَ عَنْهَا لِأَنَّهُ ... لَهَا مُتْلِفٌ مِنْ حَيْثُ تَدْرِى وَلَا تَدْرِى
وَذِكْرٌ عَلَا بِنَى الْمَفَارِقَ والذُّرَى ... يَجِلُّ عَنِ الْإِدْرَاكِ بِالْوَهْمِ وَالْفِكْرِ
تَرَاهُ لِحَاظُ الْعَيْنِ بِالْقَلْبِ رُؤْيَةً ... فَيَجْفُو عَلَيْهِ أَنْ يُشَاهَدَ بِالذِّكْرِ

صنف الذكر أصنافاً : فالأول ذكر القلب وهو أن يكون المذكور غير منسى فيذكر ، والثانى ذكر أوصاف المذكور ، والثالث شهود المذكور فيفنى عن الذكر لأن أوصاف المذكور تفنيك عن أوصافك فتفنى عن الذكر(١) » .

وهذا الفناء هو غاية الصوفية ، لأنهم يشربون فيه كؤوس الحب مترعة ، ويحققون فيه من اللذائذ الروحية ما ينسيهم دنياهم وأخراهم وكل ما عدا محبوبهم :

مَنْ عَامَلَ اللهَ بِتَقْوَاهُ ... وَكَانَ فِى الْخَلْوَةِ يَرْعَاهُ
سَقَاهُ كَأْساً مِنْ صَفَا حُبِّهِ ... تَسْلُبُهُ لَذَّةَ دُنْيَاهُ
فَأَبْعَدَ الْخَلْقَ وَأَقْصَاهُمُ ... وَانفَرَدَ الْعَبْدُ بِمَوْلَاهُ(٢)

وهم لذلك يحنون إلى الخلوة حنين الإبل الهيم إلى الماء البارد ، لما يشاهدون فيها من أنوار الجلال والجمال :

إِلَهِى عَلَى خَلْوَةٍ مِنْهُ سَدِّدْنِى ... إِذَا تَضَرَّعْتُ بِالْأَشْفَاقِ وَالرَّغَبِ(٣)

ومقطوعات المناجاة عند هؤلاء المحبين فيها تذلل المحب لمحبوبه ، واستعطافه إياه والاستعاذة به من هجره وقلاه ، وفيها ضراعة المحب إلى محبوبه كى لا يحرمه من مشاهدة أنوار وجهه :

أَنْتَ فِي مَوْضِعِ الْبَعِيدِ قَرِيبٌ ... مِنْ مُنِيبٍ إِلَى رِضَاكَ يَؤُوبُ
تَسْمَعُ الصَّوْتَ حَيْثُ لَا يُسْمَعُ الصَّوْ ... تُ وَمِنْ حَيْثُ مَا دَعَاكَ تُجِيبُ

---

(١) التعرف ص ٧٦ .
(٢) صفة الصفوة حـ ٤ ص ٣٦٧ .
(٣) الحلية حـ ٩ ص ٣٤٩ .

لَيْسَ إِلاَّ بِكَ النُّفوسُ تَطِيبُ ... يَا شِفَاءَ السِّقَامِ أَنْتَ الطَّبِيبُ
كُلُّ وَصْلٍ خِلاَفَ وَصْلِكَ زُورٌ ... كُلُّ حُبٍّ خِلاَفَ حُبِّكَ حُوبُ
مَنْ يَرِدْ مِنْ جِنَانِ وَجْهِكَ مَرْعَى ... يَلْقَهُ مِنْ لَدُنْكَ مَرْعًى خَصِيبٌ
أَوْ حَوَى قَلْبُـــهُ الْمَحَبَّةَ إِلاَّ ... وَهُوَ لاَ شَكَّ عِنْدَكَ الْمَحْبُوبُ
أَنْتَ رَوْحُ الْقلوبِ أَنْتَ غِنَاهَا ... بِكَ تَحْيَى وَتَسْتَرِيحُ الْقُـــلُوبُ
بِكَ يَدْنُو الْبَعِيدُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ... بِكَ يَنْأَى عَنِ الذُّنُوبِ الْقَرِيب (١)

ومن مناجاة الشبلى قوله :

مِحْنَتِي فِيكَ أَنَّـنِي ... لاَ أُبَالِي بِمِحْنَتِي
يَا شِفَائِي مِنَ السِّقَا ... مِ وَإِنْ كُنْتَ عِلَّتِي
تُبْتُ دَهْرًا فَمُذْ عَرَفْـ ... ـتُكَ ضَيَّعْتُ تَوْبَـتِي
قُرْبُـــكُمْ مِثْـــلُ بُعْدِكُمْ ... فَمَـتَى وَقْتُ رَاحَتِي (٢)

وللنورى :

إِنِّي اتَّقَيْتُكَ لاَ مَهَا ... بَةَ مِنْ مُحَاذَرَةِ الْمَصِيرِ
أَنَّى وَكَيْفَ وَأَنْتَ لِي ... إِلْفٌ يَفُوقُ مَدَى السَّمِيرِ
تُوفِي السَّرَائِرَ سِرَّهَا ... وَتَحُوطُ مَـكْنُونَ الضَّمِيرِ
لَـكِنَّ أُجِلُّكَ أَنْ أُجِـ ... ـلَّ سِوَاكَ لِلْحَظِّ الْحَقِيرِ (٣)

ويضيق المقام عن إيراد صور أخرى من صور المناجاة فى الشعر الصوفى ،

---

(١) الحلية حـ ١٠ ص ١١٢ .
(٢) الحلية حـ ١٠ ص ٢٥٢ .
(٣) التعرف ص ٧٠ .

وستدرس خواصها الأخرى فى موضوع الحب الإلهى ، وله فصل قادم إن شاء الله ، ويكفى هنا أن أشير إلى أن مقطوعات المناجاة امتازت بخاصتين : إحداهما تتعلق بالشكل والأخرى تتعلق بالموضوع :

١ — أما الخاصة الشكلية فهى صيغة الخطاب فى كل هذه المقطوعات ، فهى دائماً خطاب من العبد لربه ، أو من المحب لمحبوبه .

٢ — وأما الخاصة الموضوعية فهى غلبة العنصر العاطفى فى هذه المقطوعات على العنصرين الفكرى والتأملى ؛ فهى مشحونة بالعاطفة بينما تكاد تخلو من الموضوعات الفكرية أو العناصر التأملية .

تعقيـــب

قام هذا الفصل على علاج التصوف العملى فى الشعر ، وقد تتبعه فى مظاهر ثلاثة :

١ — الشعر الزهدى فى القرن الثالث .

٢ — الشعر الخلقى .

٣ — مناجاة الصوفية فى خلواتهم .

أما الشعر الزهدى فقد كان امتداداً لما عرف عن هذا الفن فى القرن الثانى مع بعض التغيرات التى ذكرت فى موضعها وأهمها الصنعة ، وغلبة العنصر العقلى ، وظهور الطابع التعليمى .

وأما الشعر الخلقى فقد صور مبادىء الصوفية وآراءهم فى الأخلاق ، وكانت المقامات الصوفية بمثابة النظام الذى تسلك فيه هـذه المبادىء والآراء ، وقد قام الشعر بنجاح ملحوظ على التعبير عن هذه المقامات وتصويرها ، وقد تقدم مثل لذلك فيما أثر عن الصوفية من بعض المقطوعات فى مقام (الصبر) .

وأما (المناجاة) الشعرية عند الصوفية فإن الخلوة هى التى بررت علاجها ضمن جوانب شعر التصوف العملى ، وإلا فإن المناجاة ترجع من حيث الموضوع إلى الحب الإلهى وتلك هى مناجاة المحبين ، أما مناجاة المتعبدين فإنها ترجع من حيث الموضوع كذلك إلى صور من الشعر الزهدى ، ولـكن شـكل مقطوعة المناجاة حتم علاجها مستقلة عن غيرها ، وارتـكازها غالباً على الخلوة برر علاجهـــا ضمن شعر التصوف العملى .

ويلاحظ فى النماذج التى تقدمت فى الفقرات الثلاث لهذا الفصل أنها مقطعات قصيرة تتراوح بين البيت الواحد والثمانية أبيات ، وأنها تامة فى موضوعها أى أن

أبيات المقطوعة قامت على علاج موضوع من الموضوعات انتهت منه بانتهاء البيت الأخير ، وقليل جداً من هذه المقطوعات ما هو جزء من قصيدة ، وحتى هذا النوع يغلب عليه طابع التمام فى موضوعه أى أن القارىء يشعر أن موضوع هذه الأبيات من القصيدة يبدو متميزاً عن الموضوع العام ، وأن الأبيات تامة فى تناوله ، والكثرة الغالبة من هذه النماذج مقطعات قصيرة أنشئت من أول الأمر كذلك .

ومعنى هذا أن القصيدة الطويلة المتسلسلة لم توجد بعد فى الشعر الصوفى ، ويظهر أن طفولة الشعر الصوفى وعدم استطالة موضوعاته وتسلسلها فى ذلك الحين حالا دون وجود القصيدة الصوفية الطويلة .

الفصل الثاني

أذواق الصوفية من شعرهم خلال القرن الثالث

يقصد بالذوق الصوفى هنا ما يقابل الجانب العملى فى التصوف الإسلامى ، فمن المعروف أن حياة الصوفية انطوت على جانبين أساسيين : الأول منهما عملى ويتمثل فيما كان يأخذ به الصوفية أنفسهم من ألوان الرياضة وضروب المجاهدة ، وقد نظم الصوفية هذا الجانب فى صورة مقامات يجتازها سالك الطريق الصوفى مقاما بعد مقام حتى يصل إلى مقام الرضا وهو آخرها ، وقد تتبعت فى الفصل السابق هذا الجانب العملى فى الشعر الصوفى ، وتبين من هذا الفصل كيف نهض الشعر الصوفى بتصوير هذا الجانب والتعبير عنه . والجانب الثانى من جانبى حياة الصوفية جانب ذوقى روحى ، يتمثل فيما كان يعرض للصوفية فى حياتهم الروحية من عوارض النفس من انقباض أو انبساط أو خوف أو رجاء أو هيبة أو أنس أو غير ذلك مما يعرض لنفس الصوفى أثناء اجتيازه المقامات من واحد إلى آخر ، وقد نظم الصوفية هذا الجانب الذوقى من حياتهم فى صورة الأحوال التى يعانونها فى سفرهم حالا بعد حال على حسب ما يمن الله سبحانه على عبده ؛ فإن هذه الأحوال مواهب لا يد للعبد فى تحصيلها ، بينما المقامات مكاسب ينالها العبد بمجاهدته وكده .

« ولا تتم طريق الصوفى حتى يعبر جميع المقامات مكملا نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تاليه متمرساً بالحال الذى تفضل الله فأسبغه عليه ؛ وبعدئذ ، وبعدئذ فقط يكون قد رقى إلى الدرجات العالية من الإدراك التى يسميها الصوفية (معرفة) و (حقيقة) حيث يصير الطالب عارفا ، ويتحقق أن العلم والعالم والمعلوم شىء واحد[1] » وقد عد الصوفية أحوالا عشرة أجملوا فيها ما يعرض لهم فى ترقيهم خلال مقاماتهم الصوفية ؛ وهذه الأحوال هى المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ،

والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . ومن أسماء هذه الأحوال نراها تأخذ بأيدى الصوفية فى المعارج الروحية حتى تصل بهم إلى نور المشاهدة ويحصّلون بذلك برد اليقين وذلك غاية كل طريق صوفى .

ومن أشهر الأحوال التى عاناها صوفية القرن الثالث حال (المحبة) فقل أن نجد صوفياً من صوفية هذا القرن إلا وله كلام فيها ؛ حتى إن أحدهم وهو الحارث المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ وضع فيها فصلا خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة(١). « والواقع أن أهل الحقيقة تكلموا جميعاً فى الحب ؛ لأن هذه الحال هى الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعاً فى الثواب وخوفا من العقاب ، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه ، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب(٢) » .

والمتأمل فى مذهب الصوفية فى الحب يجدهم اتخذوه قاعدة ركزوا عليها أساس كثير من المذاهب الصوفية التى ظهرت فى القرن الثالث ؛ فقد كان (الحب الإلهى) أساس (الفناء) فى الله ، (والاتحاد) به وحب حبيبه محمد (نور الأنوار) والذى وجد قبل أن يوجد الوجود والعدم ، كما كان محور آراء الصوفية فى (وحدة الأديان) التى ظهرت فى أخريات هذا القرن .

كان « الحب الإلهى » هو الحال الغالب على الصوفية فى الشطر الأول من القرن الثالث ، وكان كلامهم فى المذاهب الصوفية الأخرى لا يعدو أن يكون كلمات ترد عارضة أثناء الكلام فى الحب الإلهى ، اللهم إلا ما كان من أمر (الفناء) فإنه يعتبر أول هذه المذاهب ظهوراً بعد الحب الإلهى ، وكان أبرز من تناولوا الفناء بالشرح والتفصيل أبو يزيد البسطامى الذى نسب إليه اكتشاف هذه الحالة الصوفية أو نقلها من التعاليم الهندية إلى التصوف الإسلامى عن طريق شيخه أبى على السندى . أما مذاهب (الاتحاد) ، (والنور المحمدى) ، و (وحدة الأديان) وغيرها من المذاهب فقد نشأت عن تطور الحب الإلهى فى النصف

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٧ .
(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق حـ ١ ص ٢٨٧ .

الثانى من القرن الثالث ، وكان أبرز الصوفية الذين ظهر فى كلامهم هذا التطور الحسين بن منصور الحلاج الذى خلف لنا فى هذه المذاهب كما خلف فى الحب الإلهى تراثا ضخماً من المنظوم والمنثور .

وهذا الفصل مخصص للحب الإلهى وشعرائه ومذاهبهم فيه ؛ لأن الحب الإلهى كما تقدم كان طابع التصوف بصفة عامة فى القرن الثالث ، كما كان أساساً لما ظهر فى هذا القرن من مذاهب صوفية أخرى ، وهذه المذاهب الأخرى هى موضوع الفصل التالى ممثلة فى شخصية الصوفى الذى كان له فضل إظهارها والعمل على إذاعتها وهو الحلاج .

١ — الحب الألهى

لم يكن الصوفية أول من أسند مادة (حب) إلى الله تعالى أو إلى العبد بالنسبة لله سبحانه ، ففى القرآن الكريم « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه[١] » والله يحب المحسنين[٢] » « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله[٣] » وفى الحديث القدسى » فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به[٤] » وروى عن الرسول عليه السلام قوله « اللهم اجعل حبك أحب إلىّ من نفسى وسمعى وبصرى وأهلى ومالى ومن الماء البارد[٥] » .

وكان يفهم من هذه النصوص أن حب العبد لله معناه طاعة أوامره واجتناب محارمه وإيثار ذلك على كل شىء ، ولذلك روى عن الرسول صلوات الله عليه أنه قال فى عدّ علامات المؤمن : « وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما[٦] » وهو حب عقلى لاعاطفى ، فإن المؤمن الذى ينتظر ثواب الله فى يوم الحساب ويخشى عذابه لابد أن يهديه عقله إلى طاعة الله تعالى لأنها سبيل الوصول إلى هذه الغاية ، كما كان يفهم حب الله تعالى لعباده على أنه الرضا عنهم ، وإحسان جزائهم فى يوم الجزاء ، فلا يسلط عليهم غضبه وعذابه ، بل يشملهم برحمته التى أعدها لعباده المتقين .

وهذا الحب العقلى الذى كان يوصف به المؤمن حب نفعى ؛ فهو يحب الله تعالى رغبة فى ثواب الجنة وخوفاً وإشفاقاً من عذاب النار ، وهذا يفيد أن الحب بين الله تعالى وبين عباده فى صدر الإسلام كان لايخرج عن إطار الدين الذى يشرع ويرسم الحدود بين الحلال والحرام ، فالمؤمنون يحبون الله سبحانه لأنهم يطيعونه ، وهو يحبهم لأنه يرضى عن أعمالهم وسيثيبهم عليها ، وأما من عداهم فإنهم

(١) سورة المائدة. ٥٤ (٢) سورة آل عمران ١٣٤ .
(٣) سورة آل عمران ٣١ .
(٤) إحياء علوم الدين حـ ٤ ص ٢١٩ .
(٥) عوارف المعارف ص ٣٤٩ .
(٦) أحياء علوم الدين حـ ٤ ص ٢٠٨ .

لا يحبون الله لأنهم يعصونه ، وهو لا يحبهم لأنه لا يرضى عن أعمالهم وسيجزيهم بما كانوا يصنعون .

ظل هذا المفهوم الشرعى[1] للحب الإلهى سائداً طوال القرن الهجرى الأول وشطراً من القرن الثانى ، ثم تطورت الحياة الروحية عن الخوف الذى كان طابعها فى القرن الأول إلى التوكل والرضا الذين طبعا الحياة الروحية فى القرن الثانى بطابعهما . وقد استعمل (الحب) فى هذا القرن فيما يساوى الرضا والتسليم ، وأن يكون العبد بالنسبة لربه سواء عند المنع وعند الإعطاء . وليس صحيحاً ماذكر من أن عبد الواحد بن زيد وهو من أحياء القرن الثانى (ت سنة ١٧٧هـ) رفض كلمة (حب) واستعمل بدلا منها كلمة (عشق) بحجة أن كلمة (حب) تعتبر أثراً من آثار اليهودية والمسيحية[2] لأن كلمة (حب) قد وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، فى حين أن لفظة (عشق) لم ترد فى أى من المصدرين[3] ، وفضلا عن ذلك فإن « العشق مجاوزة الحد فى المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد فلا يوصف بالعشق ، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك إستحقاق قدر الحق سبحانه ، فلا يقال إن عبدا جاوز الحد فى محبة الله تعالى ، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ، ولا العبد فى صفته سبحانه بأنه يعشق ، فنفى العشق ولاسبيل له إلى وصف الحق سبحانه ، لا من الحق للعبد ولا من العبد للحق سبحانه[4] »

ظلت لفظة (الحب) على مدلولها هذا وهو التسليم والرضا واستواء حال العبد فى المنع والإعطاء حتى أواخر القرن الثانى حيث تطورت الحياة الروحية فى ذلك الحين إلى شىء من الدقة والعمق فى البحث فى أسرار النفس عما اعتبر

---

(١) نريد بالشرعى هنا ما يقابل الحقيقى كما يقابل أهل الشريعة أهل الحقيقة .

(٢) أورد هذا الرأى (L. Massignon) فى كتابه :

Lexique Technique De La Mystique Musulman. b 174

(٣) راجع : شهيدة العشق الإلهى لعبد الرحمن بدوى ص ٦٠ .

(٤) الرسالة للقشيرى ص ١٤٥ .

أساس التصوف الذى نما وازدهر فيما تلا ذلك من قرون ، وفى هـذا التاريخ ظهرت ألفاظ أخرى تمت إلى الحب بالصلة مثل (المعـرفة) وهـذا هو معروف الـكرخى (ت سنة ٢٠٠ ﻫ) يستعمل المحبة والمعرفة فى أقواله ، وقد استجابت لفظة (الحب) لهذا التطور فأصبحت تطلق على الحب الإلهى بمعناه الاصطلاحى وهو حب الله تعالى حباً لا يقوم على خوف من عقـاب أو رغبة فى ثواب بل يقصد به مطالعة وجهه الـكريم والاستمتاع بجماله الأزلى ، ومنذ ابتداء القرن الثالث أخذت لفظة الحب تدور على ألسنة الصوفية حاملة هـذا المدلول الصوفى الصرف الذى قدمناه .

وقد تقدم أن صوفية القرن الثالث صرفوا عناية بالغة فى الـكلام عن الحب الإلهى ، وأن الحارث المحاسبى (ت سنة ٢٤٣ ﻫ) وضع فيه فصلا يشبه الرسالة تـكلم فيه عن ماهية حب العبد للرب ، وكونه منة إلهية غير مكتسبة أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، وبـيّن كيف يتم الاتحاد بين المحب والمحبوب إتحاداً يتم خلاله كشف كثير من أسرار الوجود[١] . أما الجنيد بن محمد البغدادي فله في الحب كلام يعتبر من خير ما قيل فى تحـديده ، ويعتبر يحيى بن معاذ الرازى (ت سنة ٢٤٨ ﻫ) « أول من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب[٢] » . أما حين انتهى أمر الحب الألهى إلى الحلاج فإنه اتخذ شكلا قويا لمـا رتب عليه الحلاج من مذاهب صوفية كثيرة ؛ فقد تـكلم صراحة فى إتحاد المحب بالمحبوب إتحاداً يزيل صفة البشرية عن المحب باستبداله بصفاته صفات الله عز وجل ، وصحب هـذا كلام فى اللاهوت والناسوت لأول مرة فى تاريخ التصوف ، كما استتبع كلامه فى الحب كلاماً آخر فى (النور المحمدى) لأن من أحب الله فقد أحب حبيبه محمداً ، وانتهى به كلامه فى الحب إلى القول بوحدة الأديان ، وهكذا ترك الحلاج فى الحب الألهى وما يتصل به ثروة ضخمة من بين منظوم ومنثور ، وسيأتى عن هذا كلام أكثر تفصيلا فى موضعه إن شاء الله ، وقد ظلت عناية الصوفية بالحب الإلهى فيما تلا ذلك من

---

(١) كلام المحاسبي فى المحبة مذكور ضمن ترجمته فى كتاب حلية الأولياء حـ ١٠ ص ٧٦ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٨ .

قرون كما كانت عليه فى القرن الثالث ، والناظر فى كتب التصوف المختلفة يلمس صدق هذه العناية .

والحب حال من الأحوال الصوفية ، بل هو أساس الأحوال ؛ وقد اعتبر بالنسبة للأحوال كالتوبة بالنسبة للمقامات « فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل على ماشرحناه أولا ، ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك[١] » وقد عد بعض الصوفيـة الحب فى المقامات ، ومن هؤلاء أبو طالب المكى الذى يقول : « المحبة من أعلى مقامات العارفين[٢] » وقد تقدم أن الحال غير المقام ؛ فالحال معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، والمقام ما يقيم العبد فيـه نفسه بالمجاهدة والرياضـة من توبة أو زهـد أو رضا أو غير ذلك ، فالأحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود[٣] » . ويبدو أن الحب الذى عـد فى المقامات غير الحب الذى عـد فى الأحوال ، فالأول يكتسب بالرياضة والمجاهدة وهو حب عام لايعدو أن يكون معرفة بآلاء الله ونعمائه[٤] وهذا الحب مخرجه من الصفات ، والثانى حب الذات وهو الحب الاصطلاحى وهو هبة من الله لمن يشاء من عباده لا كسب للعبد فيه ، وهو الذى يرمى إلى مطالعة وجهه الكريم والاستمتاع بجماله الأزلى ، وهذا الحب روح والحب الذى ينشأ عن مطالعة الصفات قالب هذا الروح[٥] .

وإذا كان الصوفية قد نزهوا حبهم لله سبحانه عن الأغراض ، فأحبوا ذاته رغبة فى التمتع بجماله وبهائه صارفين النظر عن اتقاء عذاب النار والحصول على نعيم الجنة فلأنهم وجدوا نعيمهم المقيم وجنتهم الخالدة فى هذا الحب الذى ملك عليهم

---

(١) عوارف المعارف ص ٣٥٠ .

(٢) قوت القلوب ح ٣ ص ٧٤ .

(٣) التعريفات ص ٥٦ .

(٤) من ذلك قول يحي بن معاذ وقد سئل عن حقيقة الحب . « هو الذى لايزيده البر ولاينقصه الجفاء » . ورد هذا القول فى محاضرات الأبرار ح ٢ ص ٢٢ .

(٥) عوارف المعارف ص ٥٣٠ .

نفوسهم وامتزج بأرواحهم فاستمتعوا بنعيمه وعذابه وحلوه ومره ، « فإن أهل المحبة فى لهيب شوقهم إلى محبوبهم يتنعمون فى ذلك اللهيب أحسن مما يتنعم أهل الجنة فيما أهلوا له من النعيم[(١)] » ومعنى هذا أن الحب الإلهى كان فى الحقيقة وسيلة للظفر بالجنة الروحية .

ولكن ماحقيقة هذا الحب الذى أخذ على الصوفية حياتهم ؟ يقول الجنيد ـ وهو من أدق من تكلموا فى المحبة من صوفية القرن الثالث ـ « العشق ألفة روحانية ، وإلهام شوقى ، أوجبهما الله تعالى على كل ذى روح ليحصل به اللذة العظمى التى لايقدر على مثالها إلا بتلك الألفة ، وهى موجودة فى النفس مقدورة مراتبها عند أربابها فما أحد إلا عاش لأمر يستدل به على قدر طبقته من الخلق[(٢)] » ، ويظهر من هذا التعريف أنه بيان للعشق مطلقا سواء كان إنسانياً أو إلهياً ، وأبرز مافيه هو جعل هذا العشق استعداداً طبيعياً فى النفس الإنسانية من حيث هى ، والناس يتفاوتون فى درجات ظهور هذ الاستعداد فى نفوسهم ، وهو شبيه بتلخيص الغزالى أسباب المحبة فى قوله : « فإذا ترجع أقسام الحب إلى خمسه أسباب : وهى حب الإنسان وجود نفسه وكماله وبقائه ، وحبه من أحسن إليه فيما يرجع إلى دوام وجوده ويعين على بقائه ودفع المهلكات عنه ، وحبه من كان محسناً فى نفسه إلى الناس وإن لم يكن محسناً إليه ، وحبه لكل ماهو جميل فى ذاته سواء كان من الصور الظاهرة أو الباطنة ، وحبه لمن بينه وبينه مناسبة خفية فى الباطن ، فلو اجتمعت هذه الأسباب فى شخص واحد تضاعف الحب لامحالة ، كما لو كان للإنسان ولد جميل الصورة حسن الخلق ، كامل العلم ، حسن التدبير ، محسن إلى الخلق ، ومحسن إلى الوالد ، كان محبوباً لامحالة غاية الحب، وتكون قوة الحب بعد اجتماع هذه الخصال بحسب قوة هذه الخلال فى نفسها ، فإن كانت هذه الصفات فى أقصى درجات الكمال كان الحب لا محالة فى أعلى الدرجات ، فلنبين الآن أن هذه الأسباب كلها لا يتصور كمالها واجتماعها إلا فى حق الله تعالى فلا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى[(٣)] » وهذا

---

(١) شذرات الذهب حـ ٢ ص ٣٣٠ .
(٢) الكشكول حـ ٢ ص ١٩٢ .
(٣) الإحياء حـ ٤ ص ٢١٤ .

بيان لأسباب الحب مطلقا ، فإذا ما تحققت هذه الأسباب فى موضوع كان الحب الكامل ، وإذا ما تحقق بعضها حدث من الحب بمقدار ما تحقق منها ، ولكن هذه الأسباب لا تجتمع كلها على وجه الكمال إلا فى حق الله سبحانه وتعالى ، ولذلك استحال أن يقع الحب الكامل إلا بالنسبة لله وحده ، وهذا هو الحب الخاص الذى ذكره السهروردى فى عوارف المعارف فى النص المتقدم ، أى حب ذات الله تعالى لا حب صفاته أو أفعاله ، وهو روح الحب العام الذى يتعلق بالصفات أو الأفعال وهذا الحب إنما ينشأ عن مطالعة جمال الذات المطلق .

والقلب عند الصوفية هو أداة هذا الحب الناشىء عن المعرفة ، فإن الصوفية يحبون الله سبحانه لأنهم عرفوه ، والقلب يختلف عندهم عن سائر الحواس بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة ، ولذة هذه المعرفة فوق كل لذة لأن اللذائذ تختلف درجتها باختلاف المدركات ، وإدراك جمال الله سبحانه أكمل الإدراكات وأرقى أنواع المعرفة ، والصوفية يعيشون من حبهم للحق سبحانه فى جنة فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وهو شىء لا يمكن تصوره إلا بالتجربة ، ولذلك قالوا : من ذاق عرف[(١)] . ونشوة الحب عند الصوفية يسمونها سكرا ، وهى تشبه فى آثارها إلى حد كبير السكر الحسى ، وهذه الحالة علامة الصدق فى الحب ، ولذلك « قال بعضهم : المحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة ، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه فيه حقيقة[(٢)] » والسكر من شأنه التكبير والتوحيد بين الأشياء سواء كان سكراً روحياً أو حسياً ، ولذلك أكثر الصوفية من التغنى بالخمر لأنها الوسيلة الوحيدة التى تقرب فهم معانيهم للآخرين ، فإن من شأن الخمر « تنبيه القوى الصوفية فى الطبيعة الإنسانية التى تسحق عادة بالحقائق الباردة والنقد الجاف فى ساعة الصحوة ، إن الصحوة تصغر وتميز وتقول : لا ، ولكن السكر يكبر ويوحد ويقول : نعم[(٣)] » .

---

(١) راجع الأحياء حـ ٤ ص ٢١٩ ومابعدها .

(٢) عوارف المعارف ص ٣٥٠ .

(٣) The Varieties of Religious Experifnce P; 382

وقد كان هذا التغنى بالسكر الروحى والاستعانة بالخمر الحسية فى توضيحه لأذهان الآخرين باباً نفذ منه الطاعنون على الصوفية ، فاتهموهم بالعربدة والعكوف على شرب الخمر المعصورة من العنب ، كما كانت استعانتهم بالمعانى الحسية فى الغزل مطعناً رموا من خلاله بالحب الشهوانى الرخيص ، وقارىء الشعر الصوفى لا يعوزه فى أغلب مقطوعاته القرائن الواضحة على أن الصوفية إنما سكروا سكراً روحياً حين مطالعتهم روعة الجمال الأزلى المطلق . إن حب الصوفية طراز غير ما يعرف الناس من ألوان الحب وإن كان على صلات بها . إنه ينبوع الحياة ومصدرها ، إنه للإنسان كشعاع الشمس للنباتات ، فحين ترتفع حرارتها فى الربيع تنبت من التربة ، وتزخرف نفسها بأوراق وبراعم وأزهار وثمار ، فهى تعيش بمعنى خاص من المعانى ، وحين تهبط الحرارة فى الخريف تسلب النباتات علامات حياتها وتذبل ، وكذلك شأن الحب لأن الحياة والحب بينهما شبه مشترك لأن الحب حار أيضاً(١) . إن الإنسان يجهل جهلا مطبقاً أن الحب هو حياته بعينها . وليس المقصود حياته الجسمانية العامة ولا حياته الفكرية العامة فحسب ولكن حياة المفردات المكونة له ، ويستطيع العاقل أن يدرك ذلك من سؤال كهذا : إذا فصلت عن نفسك عاطفة هذا الحب فهل تستطيع أن تفكر أو تعمل أى شىء ؟ ألا تفتر الأفكار والكلام والعمل بنسبة فتور عاطفة الحب ، وتتقد باتقاد هذه العاطفة ؟ يدرك العاقل هذا على أى حال لا عن طريق معرفة أن الحب حياة الإنسان ولكن من تجاربه التى تكشف له أن هذه الأشياء تحدث على هذا النمط المشروح آنفا(٢) .

ولكن ما صلة هذا الحب بالحب الحسى الذى يعرفه كثير من الناس ؟ الحق أن ليس ثم اختلاف بين الحبين إلا اختلاف موضوعهما بحسب الظاهر ؛ فالمحبون الحسيون يوجهون حبهم إلى الخلق Phenominal ، والمحبون الروحيون يوجهون حبهم إلى الحق Real ، وكثيراً ما كان حب الصور الكونية سبيلا يرتقى به المحبون من المحسوس إلى المعقول ، فينتهى بهم حبهم الحسى إلى حب إلهى « وها هى

---

(١) The Divine Love And Wisdom P. 2

(٢) The Divine Love And Wiscom P. 1—2

الفير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي قد خلصت نفسها فى آخر حياتها من الحب الإنسانى بحيث كان الحب الإلهى بمثابة الاستمرار للحب الإنسانى(١) ».

والتملى بالجمال الحسى المعين تربية ذوقية تساعد على السمو بالذوق من المحسوس إلى المعقول ، ولعل هذا هو تفسير ما أثر عن الصوفية من الهيام بالجمال والتعلق به ، فقد عكفوا على الغناء والموسيقى وألفوا مناظر الطبيعة فى رحلاتهم وأسفارهم وكلفوا بالغلمان الملاح وكل ذلك دليل على تعشقهم الجمال المحسوس الذى اتخذوه وسيلة يصلون بها إلى الجمال المطلق ، وفى ذلك يقول الجامى :

لاَ تَصْرِفْ وَجْهَكَ عَنِ الْحُبِّ التُّرَابِىِّ
مَا دَامَ الْحُبُّ التُّرَابِىُّ سَيَرْفَعُكَ إِلى الْحَقِّ(٢)

« والحق كما يصوره هؤلاء الشعراء هو الجمال الأزلى المطلق المعشوق على الحقيقة فى كل جميل ، وقد تجلى فى جميع صور الجمال لكى يعشق لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك ، بل إن ما يسمى بالحب الإنسانى ليس فى الحقيقة إلا حباً إلهياً وبرزخا إليه . . . والحب غايته الاتحاد ، لأنه يتجاوز النظر الفكرى ، والفكر يقتضى الأثنينية لأنه لابد من عقل يفكر وموضوع يفكر فيه(٣) » وقد أخذ التقارب بين الجمال الحسى والجمال المطلق يزداد على مر العصور حتى انتهى به الأمر إلى الاتحاد فأصبحا شيئاً واحداً أو وجهين لحقيقة واحدة بعد أن ظهر الكلام فى وحدة الوجود .

ويبدو أن الصوفية قد تأثروا فى ربطهم بين الجمال الحسى والجمال المطلق على هذا الوجه بآراء أفلاطون الذى يرى « أن من يصبو إلى الجمال الحقيقى ينبغى له منذ صباه أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل هو صنو الجمال فى أية صورة كانت ، وأن من يروض نفسه على هذا الوجه فى الحب

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٠٨ — ١٠٩ .
(٢) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريبة ص ١٠٧ .
(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة عفيفى ص ٩٣ .

فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية إنما يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهناك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجيباً فى طبيعته ، خالداً ، لا سبيل إلى خلقه أو فنائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ، ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدى والوجه أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ، وهو لا يوجد فى السماء ولا فى الأرض ولا فى أى مكان ، بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ملائم لها[١] » .

وقد كانت هذه الصلة بين الجمال الحسى والجمال المطلق واحداً من أسباب دعت إلى التشابه الكبير بين الغزلين البشرى والإلهى شبها صعب معه التمييز فى بعض الأحيان بين النوعين من ناحية ، على حين فتح للصوفية بابا واسعاً لنقل مقطوعات الغزل البشرى إلى معانيهم الروحية لتصير غزلا إلهيا من ناحية أخرى .

ومنذ القرن الثالث أخذ الصوفية يتكلمون فى الحب الإلهى مستعينين فى شرح ماهيته وبيان أحواله بالحب الإنسانى الذى عرفه الناس وجربوه أو شاهدوا آثاره ، والاستعانة بالمحسوس فى توضيح المعقول طريقة طبيعية فى تقريب المعلومات إلى الأذهان ؛ ولذلك كثر فى كلام الصوفية عن الحب دوران هذه الألفاظ : القرب والبعد ، الوحشة والأنس ، الانبساط والهيبة ، الغيبة والحضور ، الصحو والسكر ، وأمثال هذه الألفاظ مما يجرى بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجرى بعضه الآخر مجرى الرمز . وقد كان الكلام فى هذه الأحوال تابعاً — بطبيعة الحال — للكلام فى الحب ، لأنها حالات تتعلق بالحب ويتوقف وجودها على وجوده ، وبينما ظهر الكلام فى الحب الإلهى منذ ابتداء القرن لم يتكلم فى هذه الأحوال أحد إلا بعد انسلاخ سنوات عديدة منه فقد « كان أبو حمزة أستاذ البغداديين ، وهو أول من تكلم ببغداد فى هذه المذاهب من صفاء الذكر وجمع الهمة ، والمحبة ، والشوق ، والقرب ، والأنس ، لم يسبقه إلى الكلام بهذا على رءوس الناس أحد . ومازال مقبولا حسن المنزلة عند الناس إلى أن توفى ، وتوفى سنة تسع وتسعين ومائتين ودفن بباب الكوفة[٢] » .

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١١٨ .
(٢) تاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٣ .

ولم يكن للصوفية بد من هذا الصنيع ، فقد جرب القوم أحوالا نفسية دقيقة لم تضعها اللغة فى حسابها أثناء تناولها المعانى المجردة ، فلم يجدوا لمعانيهم هذه ألفاظاً دالة تيسر لهم الفهم والإفهام ، لذلك لجأوا إلى أقرب موارد اللغة إليهم وأدناها استساغة فى أذواقهم ، فاستعاروا منه هذه الألفاظ لتدل على هذه المعانى الروحية بعد أن يصيرها الاستعمال من الاصطلاحات الخاصة ، فوجدوا أمامهم هذا المورد ممثلا فى أقوال الغزلين والخمريين الحسيين . وقد تقدم أن الصوفية لا يفرقون بين المادة والروح إذا بلغوا درجة روحانية معينة ، لذلك خاطب الصوفية محبوبهم بأسلوب يشبه أسلوب الحسيين من المحبين ، وتكلموا عن حبهم بالأسلوب المألوف فى الحب الإنسانى ، فتكلموا عن كؤوس الحب المترعة ، وسكرهم بهذه الكؤوس ، وغيبتهم عن الوجود فى سكرهم ، ونعيمهم بمشاهدة الحبيب ولقائه ، وانتهى بهم سكرهم إلى فنائهم فى محبوبهم فناء لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب . وهم فى بحر الفناء الزاخر لا يحسون بشىء من الموجودات ؛ لأن الإحساس قد فنى بالنسبة لهذه الموجودات ، واتجه بكليته لمطالعة جمال المحبوب ، والصوفية يقولون إن الفانى لا يحس بما حوله ، بل لا يحس بنفسه حتى لو أحرق بالنار لما أحس لأنه فنى عما سوى الله ، وهذه الحالة « قد صارت منذ القرن الثالث من المناقب الرئيسية للصوفى الحق ، فالسرى السقطى (المتوفى سنة ٢٥٧هـ — سنة ٨٧٠م) يقول عن الصوفى : إنه لو ضرب وجهه بالسيف وهو فى حال الفناء لما أحس بألمه[(١)] » .

وبالفناء يفقد الصوفية عالم الناس ليعيشوا فى عالم آخر ، هو عالم الجمال المطلق والخير المطلق والحق المطلق ، وهم فى عالمهم هذا ليسوا على درجة سواء بالنسبة لموضوع معرفتهم وحبهم ؛ فمنهم من يشاهد هذا الموضوع وهو فى حال هيبة أو وحشة ، ومنهم من يشاهده وهو فى حالة أنس به أو مناجاة له ، وقد تزداد درجة القرب حتى تنتهى بالاتحاد بين المحب والمحبوب ، وفى هذه الحالة يتحدث الفانى عن الله بصيغة المتكلم لأنه قد صار وهو شيئاً واحداً ، فليس غريباً إذن أن يقول (سبحانى ما أعظم شأنى) « وحقيقة قوله سبحانى أعظم من أن يفهمه

(١) شهيد العشق الإلهى — عبدالرحمن بدوى ص ٨٨ .

مفهم أو يعلمه عالم إلا بعد فنائه عن نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق ، فهى إشارة منه به إليه ، وتلك إشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال والقرار على حال ليس وراءها حال[١] » .

وقد تقدم فى التمهيد لهذا البحث مقارنة بين حالتى (الفناء) فى التصوف و (الإلهام) فى الفنون ، وبيان لما بين الحالتين من أوجه الاتفاق والشبه ، ويمكن تلخيص هذه الوجوه فيما يأتى :

١ — تعطل الحياة الشعورية أى حالة الوعى العادى تعطلا يترتب عليه فقدان الشعور بالموجودات والنفس أيضاً .

٢ — التوقيت وعدم الدوام .

٣ — فى خلال فترتى (الفناء) فى التصوف و (الإلهام) فى الفنون يتم نوع من الاتصال الإدراكى بموضوع التأمل فى صورة لحظات خاطفة يعبر عنه بالكشف .

٤ — يحدث أحياناً فى الحالتين شعور بالاتحاد بموضوع التأمل أو الإدراك[٢] .

ومعنى هذا أن شبها قوياً يوجد بين جوهر التصوف وجوهر الفن ، وإذا كان الحب الإلهى هو أساس هذه الحالة الروحية الكشفية التى يعبر عنها بالفناء فإنه يعتبر أساساً نفسياً للإبداع الفنى عند الصوفية على الأقل زيادة على كونه داعياً من دواعى وفرة هذا الإنتاج ؛ فقد كان الحب الإلهى موضوعاً لطائفة ضخمة من الشعر الصوفى ، بل إنه يعتبر من أكثر مذاهب التصوف حظاً من الإنتاج الفنى مابين منظوم ومنثور ، ويبدو أن كثيراً من النصوص التى تدور حول هذا الموضوع قد أبدعه أصحابه وهم يعانون هذه الحالة الصوفية (الفناء) ، ومعنى هذا أنه قد أبدع بصورة تلقائية تشبه ما يسمى فى علم النفس بالكتابه الآلية Automatic Writing وليس هذا اللون من الإبداع بعيداً عن الوعى الفنى كما يقول البعض[٣]

---

(١) شطحات الصوفية ص ١٤٧ .

(٢) تقدم الكلام عن هذا الموضوع فى التمهيد بشكل أكثر تفصيلا .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ص ٩٥ .

لما أسلفنا من بيان أوجه الشبه بين الفناء الصوفى وهو الذى يتم خلاله إبداع هذه النصوص والإلهام وهو الذى يتم خلاله إبداع الأعمال الفنية ، ولأن الشاعر الصوفى إنما يستلهم فى فنه ما يفيض به قلبه من معانى الوحدة والحب القاهر الذى يعتبر الأساس الحقيقى القائم عليه كل شىء ، والمفتاح الوحيد للأسرار الإلهية ، والأصل الأصيل للإدراك الروحى النابت من الإلهام المباشر . إن التجربة الصوفية من حيث ماهيتها ليست ضعيفة الصلة بالتجربة الفنية ؛ فكلتاهما اتصال بموضوع جمالى لا يمكن الاتصال به إلا للموهوبين ، وفى أحوال غير عادية ؛ فكثيراً ما صحب التجربتين تغير نفسى وعصبى عرف به كثير من الصوفية والفنانين ، ومن الطبيعى إذن أن يكون الفنانون على صلة بالتصوف وأن يكون الصوفية أصحاب صلات بالفن .

وقد كان تعبير الصوفية عن حبهم يستلهم بشكل ظاهر أساليب المتغزلين الحسيين فى تعبيرهم عن الحب الإنسانى ، وقارىء الشعر الصوفى يلقى عنتا فى فهم كثير من نصوص هذا الشعر ، لأن التشابه بين الأسلوبين فى الغزل الإلهى والغزل الإنسانى يشتد حتى إن قصد الشاعر الصوفى ليخفى فى كثير من الأحيان إلا إذا أظهرته قرينة من القرائن التى توجه النص شطر الغزل الإلهى توجيها لا يدع مجالا للاحتمال ؛ فإذا لم توجد قرينة ظل التشابه بين الأسلوبين قائما حتى إن كثيراً من النصوص يصلح للغزلين الإنسانى والإلهى على السواء . وقد تقدم أن هذا التشابه كان ثغرة نفذ منها الطاعنون على الصوفية فرموهم بالتهافت على الحب الترابى ، ودراسة حياة الصوفية خير رد على هذه المزاعم التى لا تقوم على أساس ، وإذا كان بعض الصوفية قد عرف عنهم شىء من الانحراف فإن فى كل قطيع شياهه السود كما يقولون(١) .

ولم تتفق الكلمة فى تعليل هذا التشابه بين أسلوب الصوفية فى الحب الإلهى وأسلوب المتغزلين الحسيين فى الحب الإنسانى ، ويرجع بعضهم هذا التشابه إلى أن الصوفية فى حبهم يقعون تحت سيطرة تصور حسى للحب الشهوانى ، وإن العيون والخدود

---

(١) هذا التعبير للأستاذ نيكلسون فى نفس الموضوع فى كتابه : الصوفية فى الإسلام ترجمة شريبة ص ١٠٢ .

فى الغزل الصوفى إنما أملاها التصور الحسى لها أثناء التأمل الإلهى ، ومعنى هذا أن مدلولات هذه الألفاظ لها وجود ذهنى عند الصوفية ، وليس الأمر كما يقولون من أن هذه الألفاظ ترمز إلى معان إلهية لايفهمها إلا أصحاب الأذواق والقادرين على فهم المعانى الصوفية المجردة(١) .

وقد فطن الصوفية منذ قديم إلى أن هذا التشابه لا بد أن يفتح عليهم قالة السوء فلم يتركوه بلا تعليل ، وملخص كلامهم أنهم إنما لجأوا إلى هذا الأسلوب الإنسانى فى الغزل خشية على معانيهم أن تضيع عند غير أهلها ممن لايفهمونها ، أو خشية على أنفسهم من أن ينسبهم أهل الظاهر إلى الكفر فيسلطون عليهم من يهددهم فى حريتهم أو حياتهم ، أو أنهم لجأوا إلى هذه الأساليب لأنهم لم يجدوا وسيلة لشرح معانيهم وتقريبها إلى الأذهان خيراً منها ، وهذا التعليل الأخير أقوى ما ذكروه وأدناه إلى القبول ؛ لأن « العلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذى ينكشف فى رؤيا جذبية قلما يحتاج إلى الادعاء بأنه ليس فى الطوق تبيانه دون اللجوء إل صور وشواهد منتزعة من عالم الحس(٢) » لأن اللغة التى استعملوها للتعبير عن موضوعات هذا العالم لم تضع فى حسابها هذه الموضوعات ، فلم يكن لها من اللغة ما يدل عليها إلا على سبيل الرمز والتلويح ؛ فالرمز قد تعين طريقا للتعبير عند الشاعر الصوفى « فوجنات الحبيب الموردة تمثل عنده ذات الله منكشفة فى صفاته ، وغدائرها الليلية تصور (الواحد) محجوباً (بالكثرة) وإن قال (أدر الكأس علها أن تحل إسارك) فإنما يريد أن يقول : أمح نفسك الترابية فى السكر بالتأمل الإلهى(٣) ، وما ليلى وسعدى والرباب إلا أسماء شعرية ترمز إلى ذات المحبوب :

أُسَمِّيكِ لُبْنَى فِى نَسِيبِىَ تَارَةً ... وَآوِنَةً سُعْدَى وَآوِنَةً لَيْلَى

حِذَارًا مِنَ الْوَاشِينَ أَنْ يَفْطِنُوا بِنَا ... وَإِلاَّ فَمَنْ لُبنَى فَدَتْكِ وَمَنْ لَيْلَى(٤)

(١) راجع تراث الإسلام ج ١ ص ١٦٣ ترجمة لجنة الجامعين .
(٢) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريبة ص ١٠١ .
(٣) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريبة ص ١٠١ — ١٠٢ .
(٤) محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٦٠ .

وفى الحديث عن الرمز يحسن أن يقسم الغزل الصوفى قسمين : أولهما ذلك الشعر الغزلى الذى قاله شعراء حسيون فى الغزل الإنسانى ثم نقله الصوفية إلى الأجواء الروحية متمثلين به فى معانيهم ومستعينين به فى التعبير عن عواطفهم ، وثانيهما ذلك الشعر الذى أنشأه الصوفية أنفسهم فى أغراضهم الروحية ، وبين القسمين اختلاف حين نعرض للكلام عن الرمز .

فالرمزية لم تكن مقصودة للشاعر فى القسم الأول ، لأنه عبر عن معانيه بأسلوب صريح ؛ فهو يذكر اسم محبوبته إن أراد ويسمى العين فى غزله بها عيناً ، والوجه وجها ، والخد خداً ، لأنه ليس مضطراً إلى ستر هذه المدلولات ، فإذا نقلت هذه المقطوعات إلى الأجواء الصوفية اكتسبت الأسلوب الرمزى بحكم هذا الانتقال ، فأصبحت العين والخد والشعر ألفاظاً ترمز إلى مدلولات غير تلك التى تعارف الناس عليها فى دنيا الحس . تمثل الشبلى يوما بأبيات لعبد الصمد بن المعذل وهى :

يَا بَدِيعَ الدَّلِّ وَالْغَنَجِ ... لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمُهَجِ
إِنَّ بَيْتاً أَنْتَ سَاكِنُهُ ... غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَى السُّرُجِ
وَجْهُكَ الْمَأْمُولُ حُجَّتُنَا ... يَوْمَ يَأْتِى اللهُ بِالْحُجَجِ
لاَ أَتَاحَ اللهُ لِى فَرَجًا ... يَوْمَ أَدْعُو مِنْكَ بِالْفَرَجِ [1]

« قال ابن أبى حجلة : والصوفية إذا قالوا : وجهك المأمول حجتنا نقلوه إلى ما لهم فى ذلك من المعانى [2] » فكأن الرمز إذن ليس شيئاً من عمل الشاعر الحسى ، وإنما هو من خلق الأجواء الصوفية ، واستعمال المنشدين من المتصوفة .

أما القسم الثانى وهو ما أنشأ الصوفية من شعر فى الغزل فالرمز فيه شىء من قصد الشاعر الصوفى ومن عمله ، والمعانى الحسية التى ترد فى هذا الشعر ترمز إلى معان صوفية وتحمل فى طياتها قيما روحانية ، على الرغم من الثوب المادى الظاهر الذى تبدو فيه . ومعنى هذا أن كثيراً من غزل الصوفية سواء كان إنشاء أو إنشادا

---

(١) الكشكول ج ٣ ٢٥٤ .

(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٣١ .

أى سواء كان من إبداع الصوفية أو كان منقولا عن الشعراء الحسيين يبدو فى ثوب مادى بشرى تماماً كما يبدو غزل شعراء اللغة العربية الآخرين منذ العصر الجاهلى ، وقد يبدو عجيباً « أن تعجز جماهير الصوفية فى طوال الأزمان عن خلق لغة للحب الإلهى تستقل عن لغة الحب الحسى كل الاستقلال . ولم كان ذلك ؟ لأن الحب الإلهى يغزو القلوب بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية، فيمضى الشاعر إلى العالم الروحى ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هى عدته فى تصوير عالمه الجديد[1] » ويبدو أن عجز اللغة عن إسعاف شعراء الصوفية بما يدل على ما فى عالمهم الروحى من مشاهدات هو أهم الأسباب الداعية إلى اصطناع الأسلوب الرمزى عند شعراء الصوفية .

وقد تقدم أن من صفات التجربة الصوفية الاستعصاء على الوصف[2] ، ولذلك كان لابد من الاستعانة بالرمز فى سبيل تصويرها .

٢ — غزل الصوفية

(أ) تعاونت طوائف الصوفية فى القرن الثالث على التعبير عن معانى الحب الإلهى تعاوناً واضحاً كان من نتائجه كثرة دوران المقطوعات الشعرية عند الكلام عن أى معنى من معانى هذا الحب ، كما كان من نتائجه تلك الثروة الشعرية الضخمة التى أثرت عن صوفية القرن الثالث فى الحب الإلهى . وقارىء التصوف فى هذا القرن يلحظ بوضوح أن أغلب شيوخه قد ساهم فى إنماء هذه الثروة الشعرية بنصيب ؛ لأن نشاط حركة التصوف ، وعدم تطرق الأفكار الفلسفية إليه بشكل واضح فى القرن الثالث جعلا للمقطوعات الشعرية قيمة لا تنكر فى توضيح معانيه وإذاعتها ؛ لأن هذه المعانى كانت لا تزال فى دور المباشرة العاطفية ولم تخرج بعد إلى دور التفكير العقلى استجابة لتأثير الفلسفة والكلام .

ولم يكن هؤلاء الشيوخ على درجة سواء فى القدرة على التعبير الفنى ؛ فقد كان

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٩٣ .

(٢) راجع ص ١٩ من التمهيد .

منهم المنشئون والمنشدون « أما المنشئون فهم الأدباء الكبار الذين استطاعوا قرض الشعر فى التشوق إلى الذات الإلهية . وأما المنشدون فهم الذين عجزوا عن النظم ولكن لم يعجزوا عن تحويل الأشياء الحسية إلى معان روحية ، فكان شعراء النسيب ملاذهم حين يغنون »[1] ومن المناسب أن أقيد هنا أن الحكم على نص من نصوص الغزل الإلهى بأنه صوفى الأصل أو حسيه ليس أمراً سهلاً ؛ فقد رويت هذه النصوص وتدولت خدمة لأغراض معينة ، ولم يكن من هم الراوى أو المنشد تحقيق نسبة النص أو بيان اسم منشئه ، وقد فتح الرمز الذى اتخذه الصوفية وسيلة من وسائل التعبير فى غزلهم سواء أكان إنشاء أم إنشاداً — فتح هذا الرمز باباً واسعاً لالتباس النصوص بعضها ببعض وصعوبة تمييز الإلهى عن الإنسانى منها . غير أن بعض النصوص ينطوى على قرائن تعين إنشاءه ابتداء فى جو صوفى لما فيه من المعانى الروحية الصريحة ، كما أن شهرة بعض النصوص فى الغزل الإنسانى تعين نسبتها إلى أصحابها بعد نقلها إلى أجواء التصوف ، بينما يظل قسم ثالث من النصوص محايداً لأنه لايشتمل على قرينة معينة ولا يستند إلى نسبة مقطوع بها . ولا يمكن أن يتخذ الرمز وسيلة من وسائل التمييز فيما يتصل بالنشأة الأولى لهذه النصوص ؛ لأن الرمز يعتبر شركة بين الغزلين الإلهى والإنسانى ، فقد تقدم أن الغزل الإنسانى يكتسب صفة الرمزية بعد نقله إلى أجواء التصوف .

ومن حيث الرمز والتصريح يمكن أن يقسم أسلوب الغزل الإلهى أقساماً ثلاثة :

١ — مقطوعات صوفية الأصل وهى صريحة فى موضوعها أى أنها لا تصطنع الرمز فى أسلوبها .

٢ — مقطوعات تصلح للنوعين من الغزل الإلهى والإنسانى دون حاجة إلى إضفاء أسلوب رمزى عليها إذا صرفت تلقاء الغزل الإلهى .

٣ — مقطوعات رمزية الأسلوب وهى إماصوفية الإنشاء وقد صيغت ابتداء فى الأسلوب الرمزى أوهى إنسانية اكتسبت طابع الأسلوب الرمزى من أجواء التصوف .

---

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق جـ ١ ص ٧٤ .

وقد تضافرت هذه الأنواع جميعاً لتنهض بالتعبير عن معانى الحب الإلهى وتصور اتجاهاته عند مختلف شعراء الصوفية . وغنى عن البيان أن النوع الأول من هذه الأنواع نتاج صوفى خالص ، بينما تقع الشركة فى النوعين الآخرين بين الصوفية والمتغزلين الشعراء من أصحاب الصبوات الإنسانية .

١ — أما النوع الأول وهو الغزل الصوفى الصريح فيبدو أن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ كان من أسبق صوفية القرن الثالث إلى الإنشاء فيه ؛ فقد روى أنه « من أوائل من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب(١) » فى مثل قوله :

طَرَبُ الْحُبِّ عَلَى الْحُـــبِّ مَعَ الْحُبِّ يَدُومُ
عَجَبًا مِمَّنْ رَأَيْنَا هُ عَلَى الْحُبِّ يَلُومُ
حَوْلَ حُبِّ اللهِ مَا عِشْـ ـتُ مَعَ الشَّوْقِ أَحُومُ
وَبِهِ أَقْعُدُ مَا عِشْـــتُ حَيَاتِي وَأَقُومُ(٢)

فالمقطوعه صريحة فى الحب الإلهى والتفانى فيه ، وقد اختار لها صاحبها بحراً قصيراً يتناسب وسكرات ذلك الحب وطربه الذى طال لزومه إياه ، وإذا كان النص على (حب الله) صراحة هو الذى عين هذه المقطوعة للحب الإلهى فإن قرائن أخرى غير النص على (حب الله) تعين المقطوعات الأخرى له ، مثل قوله :

رَضِيتُ بِسَيِّدِي عِوَضًا وأُنسًا مِنَ الأَشْيَاءِ لاَ أَبْغِي سِوَاهُ
فيَا شَوْقًا إِلَى مَلِكٍ يَرَانِي عَلَى مَا كُنْتُ فِيهِ وَلاَ أَرَاهُ(٣)

فالقرينة هنا معنى البيت الثانى ، وهو زيادة على ذكر المحبوب باسم (ملك) — وهو من أسماء الله سبحانه — كون هذا المحبوب يرى المحب فى كل حال ولا يراه المحب .

(1) Reading From The mystics of islam P : 25 London 1950

(٢) الحلية جـ ١٠ ص ٦١ .

(٣) الحلية جـ ١٠ ص ٦٢ .

وقد تطول المقطوعة فى شعر يحيى بن معاذ ، وتتناول حقيقة الحب الألهى بالشرح ، فمقطوعته التى يبدؤها بقوله :

كُلُّ مَحْبُوبٍ سِوَى اللهِ سَرَفْ   وَهُمُومٌ وَغُمُومٌ وَأَسَفْ
كُلُّ مَحْبُوبٍ فَمِنْهُ خَلَفٌ   مَا خَلَا الرَّحْمٰنَ مَا مِنْهُ خَلَفْ

تبلغ خمسة عشر بيتاً كما رواها صاحب مصارع العشاق ، ويشرح حقيقة حبه فى آخرها فيقول :

إِنَّ ذَا الْحُبَّ لِمَنْ يَفْنَى لَهُ   لَا لِدَارٍ ذَاتِ لَهْوٍ وَطُرَفْ
لَا وَلَا الْفِرْدَوْسِ لَا يَأْلَفُهَا   لَا وَلَا الْحَوْرَاءِ مِنْ فَوْقِ غُرَفْ (١)

أى أن المحبين لله سبحانه لا يحبونه خوفاً من عذابه ولا رغبة فى ثوابه ، بل يحبونه لأنه سبحانه أهل للحب ، ولا يرجون إلا مطالعة وجهه الكريم .

والحق أن شاعراً آخر من شعراء الصوفية سبق يحيى بن معاذ إلى نظم المقطوعات الصريحة فى الحب الإلهى هو ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ القائل :

حُبُّــكَ قَدْ أَرَّقَنِي   وَزَادَ قَلْبِي سَقَمَا
كَتَمْتُهُ فِي الْقَلْبِ وَالْـ   أَحْشَاءِ حَتَّى أُنْكِتَمَا
لَا تَهْتِكِ السِّــتْرَ الَّذِي   أَلْبَسْتَنِي تَــكَرُّمَا
ضَيَّعْتُ نَفْسِي سَيِّدِي   فَرُدَّهَــا مُسَلِّمَا (٢)

وقال أيضاً :

أَطْلُبُــوا لِأَنْفُسِكُمْ   مِثْــلَ مَا وَجَدْتُ أَنَا
قَدْ وَجَدْتُ لِي سَــكَنَا   لَيْسَ فِي هَوَاهُ عَنَا

(١) مصارع العشاق ص ٢٤٧
(٢) الحلية جـ ٩ ص ٢٨٣ .

إِنْ بَعُدَتْ قَرَّبَنِي أَوْ قَرُبْتُ مِنْهُ دَنَا[1]

وهو شعر حسن ، يمتاز بالسلاسة وجمال الأسلوب وسلامته . وقد صيغت المقطوعتان في بحرين قصيرين ، ويبدو أن الصوفية إذا نظموا مقطوعاتهم وهم تحت تأثير الانفعالات النفسية والأحوال الذوقية التي تعرض لهم أثناء السكر الروحي فضلوا البحور القصيرة ؛ لأنهـا أخف محملا من البحور الطوال التي تتطلب استعداداً وعناية وانصرافاً إلى الصنعة ، وكل هذا مما لا يتوافر للصوفي أثناء معاناته هذه الأحوال[2] .

وبمقارنة شعر ذي النون في الغزل الإلهي بغزل يحيي بن معاذ نجد الثاني أصرح أسلوباً وأدنا من النص على الموضوع من ذي النون ، ولعل هذا هو الذي جعل يحيى يبدو في نظر مؤرخي التصوف من أسبق الصوفية نظماً في الحب الإلهي بأسلوب صريح ، فالمقطوعتان المتقدمتان لذي النون تتضمن كل منهما قرينة ليست واضحة على أنهما في الغزل الإلهي ، ولعل أصرح مقطوعات ذي النون ما رواه عنه الفتح بن شحرف إذ دخل عليه في مرض موته فسأله كيف تجدك ؟ فأنشأ ذو النون قصيدة تزيد على سبعة عشر بيتاً اختتمها بقوله :

فَيَا مُنْتَهَى سُؤْلِ الْمُحِبِّينَ كُلِّهِمْ أَبِحْنِي مَحَلَّ الْأُنْسِ مَعْ كُلِّ زَوَّارِ

---

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٨٧ .

(٢) ولأمر ما كان ماروا ه الحريري في مقاماته من شعر عن أبي زيد السروجي بعد أن تصوف منظوماً في بحور قصيرة فقد روى له في مقامته الأخيرة وهي المقامة البصرية مقطوعة شعرية وموشحة مطلع الأولى :

استغفر الله من ذنوب أفرطت فيهن واعتديت

ومطلع الثانية :

خــل أدكار الأربــع والمعهــد المرتبــع

والظــاعن المــودع وعــد عنــه ودع

وكلاهما من البحور القصار . (راجع المقامة البصرية وهي آخر مقامات الحريري ج ٢ ص ٦٦٨) .

وَاسْتُ أُبَالِي فَائِتًا بَعْـــدَ فَائِتٍ
إِذَا كُنْتَ فِي الدَّارَيْنِ يَا أَوْحَدِي جَارِي (١)

ولعل السبب فى صراحة هذه القصيدة فى موضوعها أنها أنشئت فى آخر حياة ذى النون ، وهو تاريخ متأخر كان يحتمل فيه ما لم يكن يحتمل فى أوائل القرن ، ومع هذا فالصراحة فى أسلوب هذه القصيدة لا تعدل صراحة أسلوب يحيى بن معاذ فى مقطوعاته .

وعامل الزمن له أهميته فى صراحة أسلوب الغزل ؛ فهذه الصراحة لم تكن شيئاً مألوفاً فى مطلع القرن الثالث ، وكان لا بد من أن تمر سنوات منه حتى يجرؤ الشعراء على إعلان حبهم الصريح لله فى أسلوب غزلى . ولم يكن الزمن هو العامل الوحيد فى إيثار الصراحة أو الرمز ، بل كان للعلاقات بين الصوفية والبيئات الخارجية أثر فى ذلك أيضا ؛ فالشبلى كان ممن اصطنعوا التصريح فى غزلهم فى صدر حياته ومن ذلك قوله :

عَلَى بُعْدِكَ لا يَصْـبِرُ مَنْ عَادَتُهُ الْقُرْبُ
وَلاَ يَقْوَى عَلَى هَجْرِكَ مَنْ تَيَّمَهُ الْحُبُّ
وَإِنْ لَمْ تَرَكَ الْعَيْنُ فَقَدْ أَبْصَرَكَ الْقَلْبُ (٢)

فلما قتل الحلاج كف عن التصريح ، وآثر أسلوباً وإن لم تكثر فيه أغلفة الرمز فهو أسلوب يمكن التخلص من تبعاته عند النكير وصرفه إلى الغزل الإنسانى مثل قوله :

إِذَا مَا كُنْتَ لِي عِيدًا فَمَا أَصْنَعُ بِالْعِيـــدِ
جَرَى حُبُّكَ فِي قَلْبِي كَجَرْيِ الْمَاءِ فِي الْعُودِ (٣)

---

(١) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٢٩٢ .
(٢) صفة الصفوة جـ ٢ ص ٥٢٨ .
(٣) طبقات الصوفية و ٥٩/ب .

وتبلغ الصراحة مدى بعيداً فى أخريات القرن الثالث على يد الجنيد بن محمد الملقب « بسيد الطائفة » والمتوفى سنة ٢٩٨ هـ ؛ فقد تناول الجنيد مسائل التصوف بالشرح والتفصيل بالنثر والشعر على السواء فى أسلوب صريح لا أثر فيه للرمز ومن قوله فى الاحتراق والتعذيب :

يَا مُوقِدَ النَّارِ فِى قَلْبِى بِقُدْرَتِهِ ... لَوْشِئْتَ أَطْفَيْتَ عَنْ قَلْبِى بِكَ النَّارَا
لاَ عَارَ إِنْ مِتُّ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ حَذَرٍ ... عَلَى فِعَالِكَ بِى لاَ عَارَ لاَ عَارَا (١)

وروى عنه جعفر الخلدى هذين البيتين :

مَالِى جُفِيْتُ وَكُنْتُ لاَ أُجْفَى ... وَدَلاَئِلُ الْهِجْرَانِ لاَ تَخْفَى
وَأَرَاكَ تَسْقِينِى وَتَمْزِجُنِى ... وَلَقَدْ عَهِدْتُكَ شَارِبِى صِرْفَا (٢)

وقال فى معنى الجمع والتفرقة :

وتَحَقَّقْتُكَ فِى السِّرِّ ... فَنَاجَاكَ لِسَانِى
فاجْتَمَعْنَا لِمَعَانٍ ... وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِ
إِنْ يَكُنْ غَيَّبَكَ التَّعْظِيمُ ... عَنْ لَحْظِ عِيَانِى
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوَجْدُ ... مِنَ الْأَحْشَاءِ دَانِى (٣)

وقد اتسع هذا الشعر الصريح لبيان كل ما يتصل بالحب الألهى ، وكان من أهم ما ألح شعراء القرن الثالث من الصوفية فى بيانه أن حب العبد لله منة يسبغها الله سبحانه على من يشاء من عباده ، وهو شيء قدر فى الأزل ، ومعنى هذا أن الله سبحانه قد اختار لمحبته طائفة من خلقه أحبهم قبل أن يحبوه :

---

(١) اللمع ص ٢٤٧ .
(٢) اللمع ص ٢٤٨ .
(٣) الرسالة للقشيرى ص ٣٦ وقد رويت قافية البيت الأخير هكذا (دانى) فى كل المراجع .

وَلَهُ خَصَائِصُ يَكْلَفُونَ بِحُبِّهِ　　اخْتَارَهُمْ فِي سَالِفِ الْأَزْمَانِ
اخْتَارَهُمْ مِنْ قَبْلِ فِطْرَةِ خَلْقِهِ　　بِوَدَائِعٍ وَفَوَائِدٍ وَبَيَانِ [1]

وقد فصل أبو يزيد البسطامى هذا فى قوله : « غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولا حتى طلبته[2] » فالصوفية يرون أن الله خلق الروح قبل سائر الموجودات ، وأنه اختار لها أن تهبط إلى عالم الأمر بعد خلق العالم ، على أن تكون متصلة بمصدرها الأول بهذا الرباط الروحى وهو الحب ، فالروح أثناء وجودها فى جسدها إبان الحياة غريب يحن الى وطنه الأول ، ويتمثل هذا الحنين فى الحب الألهى[3] .

ويتصل بهذا الشعر الصريح ما نسب إلى المجانين من مقطوعات ، فقد كثر ما نسب إلى هذه الطائفة فى القرن الثالث عما كان عليه فى القرن الثانى ، وغلب على شعر المجانين اتصاله بالحب أكثر من أى غرض آخر ، بل كثيرا ما صرحت هذه المقطوعات بان الحب الألهى هو علة ما أصاب أصحابها من وله وحيرة ودهش ظنه الناس جنونا وماهو بجنون ؛ فالسرى السقطى يروى عن واحدة من عقلاء المجانين قولها :

مَعْشَرَ النَّاسِ مَا جُنِنْتُ وَلَكِنْ　　أنا سَكْرَانَةٌ وَقَلْبِيَ صَاحِ
قَدْ غَلَلْتُمْ يَدِي وَلَمْ آتِ ذَنْبًا　　غَيْرَ هَتْكِي فِي حُبِّهِ وَافْتِضَاحِي
أَنَا مَفْتُونَةٌ بِحُبِّ حَبِيبٍ　　لَسْتُ أَبْغِي عَنْ بَابِهِ مِنْ بَرَاحِ
فَصَلَاحِي الَّذِي رَأَيْتُمْ فَسَادِي　　وَفَسَادِي الَّذِي رَأَيْتُمْ صَلَاحِي [4]

ويروى ذو النون عن مجنون لقيه ببيت المقدس :

---

(١) الحلية جـ ١٠ ص ٧٩٠ .
(٢) الحلية جـ ١٠ ص ٣٤ .
(٣) الصوفية فى الإسلام نيكلسون ترجمة شريبة ص ١٫١٢ .
(١) الروض الفائق ص ٣٦١ — ٣٦٢ .

هَجَرْتُ الْوَرَى فِي حُبِّ مَنْ جَادَ بِالنِّعَمْ ... وَعِفْتُ الْكَرَى شَوْقًا إِلَيْهِ فَلَمْ أَنَمْ
وَمَوَّهْتُ ذِكْرِي بِالْجُنُونِ عَنِ الْوَرَى ... لِأَكْتُمَ مَا بِي مِنْ هَوَاهُ فَمَا انْكَتَمْ
فَلَمَّا رَأَيْتُ الشَّوْقَ وَالْحُبَّ بَائِحًا ... كَشَفْتُ قِنَاعِي ثُمَّ قُلْتُ نَعَمْ نَعَمْ (١)

وقصص هؤلاء المجانين منتشرة فى أكثر كتب التصوف ، وقلما تخلو قصة منها من أبيات توضح غرضها وتعتبر بيت القصيد فيها ، وقد أدت هذه القصص والمقطوعات الشعرية مهمة جليلة هى إذاعة الآراء الصوفية التى يتحرج الشيوخ من نسبتها إليهم ، إما لجرأتها واحتمال مهاجمة الفقهاء إياها ، أو لأن القصة التى يقدم بها للمقطوعة الشعرية مما لا يتناسب ومنزلة هؤلاء الشيوخ ، لأن الجو العاطفى الذى يجب أن يمهد للمقطوعة الشعرية يقتضى أن تصدر عن لسان إنسان دهش غائب عن نفسه ، وأن يصور هذا الإنسان فى صورة من تظهر عليه آثار الجنون ؛ لأن ظهور الآثار المادية مما يعين على توضيح الصور وإلقاء الأضواء على الأفكار .

« قال الفتح بن شحرف : كان سعدون صاحب محبة لله ، صام ستين سنة حتى خف دماغه ، فسماه الناس مجنونا لتردد قوله فى المحبة ، فغاب عنا زمانا ، فبينا أنا قائم على حلقة ذى النون رأيته عليه جبة صوف وعليها مكتوب : لا يباع ولا يشترى ، فسمع كلام ذى النون ، فصرخ وأنشأ يقول :

وَلَا خَيْرَ فِي شَكْوَى إِلَى غَيْرِ مُشْتَكَى ... وَلَا بُدَّ مِنْ سَلْوَى إِذَا لَمْ يَكُنْ صَبْرُ (٢)

« قال ذو النون : رأيت سعدونا يستسقى ويقول : إلهى بحق البارحة إلا أمطرتنا ، فقلت له : أى شىء كان بينك وبين الله البارحة ؟ فقال لى : لا تدخل بينى وبين قرة عينى . قلت : لابد أن تخبرنى ، فأنشأ يقول :

أَنِسْتُ بِهِ فَلَا أَبْغِي سِوَاهُ ... مَخَافَةَ أَنْ أَضِلَّ فَلَا أَرَاهُ (٣)

---

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٢٣ .
(٢) صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
(٣) صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٨٩ .

ويكثر ذو النون من الرواية عن هؤلاء المجانين لأنه كان يقصدهم فى مظانهم ، فقد قصد واحداً من أهل المعرفة فى جبل اللكام ، فقالوا له إنه مجنون ، فجاءه فوجده شاخصا ببصره ويقول :

أَعْمَيْتَ عَيْنِي عَنِ الدُّنيَا وَزِينَتِهَا ... فَأَنْتَ وَالرُّوحُ شَيْءٌ غَيْرُ مُفْتَرِقِ

إِذَا ذَكَرْتُكَ وَافَى مُقْلَتِي أَرَقٌ ... مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَلَقِ

وَمَا تَطَابَقَتِ الْأَجْفَانُ عَنْ سِنَةٍ ... إِلاَّ رَأَيْتُكَ بَيْنَ الْجَفْنِ وَالْحَدَقِ (١)

وكما يكون أبطال هذه القصص من المجانين يكونون من مجهولى الأسماء ، والمطلع على كتاب (صفة الصفوة) لابن الجوزى يدهش لكثرة التراجم التى عقدها المؤلف لعقلاء المجانين ومجهولى الأسماء ، فقد قاربت هذه التراجم ثلث تراجم الكتاب ، ومن أمثلة هذه القصص مارواه يوسف بن الحسين فى قوله « كنت قاعدا بين يدى ذى النون وحوله ناس وهو يتكلم عليهم والناس يبكون وشاب يضحك ، فقال له ذو النون : مالك أيها الشاب ؟ الناس يبكون وأنت تضحك ؟ فأنشأ يقول :

كُلُّهُمْ يَعْبُدُونَ مِنْ خَوْفِ نَارٍ ... وَيَرَوْنَ النَّجَاةَ حَظًّا جَزِيلاَ

لَيْسَ لِي فِي الْجِنَانِ وَالنَّارِ رَأْيٌ ... أَنَا لاَ أَبْتَغِي بِحُبِّي بَدِيلاَ

فقيل له : فإن طردك فماذا تفعل ؟ فأنشأ يقول :

فَإِذَا لَمْ أَجِدْ مِنَ الْحُبِّ وَصْلاً ... رُمْتُ فِي النَّارِ مَنْزِلاً وَمَقِيلاَ

ثُمَّ أَزْعَجْتُ أَهْلَهَا بِبُكَائِي ... بُكْرَةً فِي ضِرَامِهَا وَأَصِيلاَ

مَعْشَرَ الْمُشْرِكِينَ نُوحُوا فَإِنِّي ... أَنَا عَبْدٌ أَحْبَبْتُ مَوْلًى جَلِيلاَ

أَلَمْ أَكُنْ فِي الَّذِي ادَّعَيْتُ مُحِقًّا ... فَجَزَانِي بِهِ الْعَذَابَ الطَّوِيلاَ (٢)

---

(١) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٣١٣ .

(٢) صفة الصفوة جـ ٤ ص ٢٩٥ .

وقد صورت هذه النصوص مجهولى الأسماء فى صورة لا تختلف كثيرا عن صورة عقلاء المجانين ؛ لأن كلتا الشخصيتين أدت للتصوف مهمة واحدة هى إذاعة الآراء الصوفية ونشرها فى صور مظللة بظلال العاطفة والانفعال ، فكل من الشخصيتين أصابه جنون الحب ولكن على قدر الهوى اختلف الجنون ، وإذا كان الصوفية قد أكثروا من الجنون بعض الشىء فلأنهم قوم محبون والجنون عندهم نتيجة منطقية للحب :

إِذَا كَانَ حُبُّ الْهَائِمِينَ مِنَ الْوَرَى بِلَيْلَى وَسَلْمَى يَسْلُبُ اللُّبَّ وَالْعَقْلَا
فَمَاذَا عَسَى أَنْ يَصْنَعَ الْهَائِمُ الَّذِى سَرَى قَلْبُهُ شَوْقاً إِلَى الْعَالَمِ الْأَعْلَى (١)

وإذا كان الصوفية قد استقلوا بإنشاء هذا النوع الصريح الأسلوب فى الغزل الإلهى فإنهم لم يستقلوا بإنشاء النوعين الآخرين من أنواع هذا الغزل ، وهما النوع ذو الأسلوب المحايد الذى يصلح لأن يكون إلهيا وأن يكون إنسانياً دون رمز أو تأويل ، ثم ذلك النوع ذو الأسلوب الرمزى ، فكلا هذين النوعين استعان الصوفية فيه بما أنشأ الشعراء الحسيون من غزل ، والواقع أن الأسلوب الرمزى هو الفارق الوحيد بين هذين النوعين الأخيرين ، أما ماعدا ذلك فإنه موضع اتفاق بينهما .

ومما تحسن الإشارة إليه أن هذه الأنواع لم يستقل كل واحد منها بشعراء اختصوا بالقول فيه ، بحيث يقصر شاعر ما أسلوبه فى الغزل على نوع واحد من هذه الأنواع دون أن يتعداه إلى غيره ، فالواقع أن هذا لم يحدث وقد تتوزع هذه الأنواع من الأساليب غزل شاعر واحد ، فيكون مرة صريحا فى غزله الإلهى ومرة يعمد إلى الأسلوب المحايد الذى يصلح للغزل الألهى والغزل الإنسانى على السواء فى حين يعمد مرة ثالثة إلى ذلك الأسلوب الرمزى ليصب فيه أفكاره ومعانيه .

٢ — وممن يمثل ذلك النوع المحايد من الغزل بين شعراء الصوفية سمنون ابن حمزة المتوفى سنة ٢٩٦ هـ ، وكان يلقب (بسمنون المحب) لأنه كان يتكلم فى المحبة أحسن كلام (١) » وأهم مايلاحظ فى كلام سمنون عن الحب أنه يهتم اهتماما

(١) الكشكول جـ ١ ص ٢٧ .

بالغا بالصدق فى الحب والإخلاص فيه ؛ فقد « روى أنه أنشد يوما :

تُرِيدُ مِنِّى اخْتِبَارَ سِرِّى   وَقَدْ عَلِمْتَ الْمُرَادَ مِنِّى
وَلَيْسَ لِى فِى سِوَاكَ حَظٌّ   فَكَيْفَ مَا شِئْتَ فَامْتَحِنِّى

فاعتراه حبس البول[1] » فلما لم يطق ذلك وعلم أنه لا يصبر أخذ يدور على المكاتب ويقول للصبية : (ادعوا لعمكم الكذاب) : والمقطوعات التى رويت عن سمنون تدور فى مجموعها حول إخلاص الحب لله تعالى فى كل حال ، فهو يقول :

يَامَنْ فُؤَادِى عَلَيْهِ مَوْقُوفُ   وَكُلُّ هَمِّى إِلَيْهِ مَصْرُوفُ
يَا حَسْرَتِى حَسْرَةً أَمُوتُ بِهَا   إِنْ لَمْ يَكُنْ لِى لَدَيْكَ مَعْرُوفُ[2]

ويقول :

أَنَا رَاضٍ بِطُولِ صَدِّكَ عَنِّى   لَيْسَ إِلا لِأَنَّ ذَاكَ هَوَاكَا
فَامْتَحِنْ بِالْجَفَاءِ صَبْرِى على الْوُدِّ   م وَدَعْنِى مُعَلَّقًا بِرَجَاكَا[3]

ومن مقطوعاته الطريفة فى نفس الموضوع قوله :

وَكَانَ فُؤَادِى خَالِيًا قَبْلَ حُبِّكُمْ   وَكَانَ بِذِكْرِ الْخَلْقِ يَلْهُو وَيَمْرَحُ
فَلَمَّا دَعَا قَلْبِى هَوَاكَ أَجَابَهُ   فَلَسْتُ أَرَاهُ عَنْ فِنَائِكَ يَبْرَحُ
رُمِيتُ بِبَيْنٍ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا   وَإِنْ كُنْتَ فِى الدُّنْيَا بِغَيْرِكَ أَفْرَحُ
وَإِنْ كَانَ شَىْءٌ فِى الْبِلَادِ بِأَسْرِهَا   إِذَا غِبْتَ عَنْ عَيْنِى بِعَيْنِى يَمْلُحُ
فَإِنْ شِئْتَ وَاصِلْنِى وَإِنْ شِئْتَ لَا تَصِلْ   فَلَسْتُ أَرَى قَلْبِى لِغَيْرِكَ يَصْلُحُ[4]

وهذه المقطوعات جميعا تدور حول فكرة الأخلاص فى الحب ، وعدم التغير

---

(١) الكشكول ج ٢ ص ١٣٢ .
(٢) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٥ .
(٣) الحلية ج ١٠ ص ٣١٠ .
(٤) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٧ .

والتحول إذا ما تغيرت الظروف والأحوال ، وزيادة على هذا الإتفاق فى الفكرة نجد معنى معينا يظهر فى أغلب المقطوعات وهو أن الشاعر على تمام الاستعداد لابتلاء مدى إخلاصه فى حبه بالهجر والصد ، فهذا المعنى كان يسيطر على سمنون فى أغلب هذه المقطوعات يورده مرة فى أسلوب خبرى ، وأخرى فى أسلوب إنشائى . وليس فى مقطوعة من هذه المقطوعات قرينة حاسمة تصرفها إلى الغزل الإلهى أو الغزل الإنسانى فكلها تصلح للموضوعين نتيجة لهذا الأسلوب المحايد الذى صيغت فيه ، ومن الجائز أن يكون بعضها من شعر شاعر غزل من الحسيين وليس لسمنون فيه إلا الإنشاد ؛ لأن المراجع التى ذكرت هذه المقطوعات لاتخصص كلمة (أنشأ) لما هو من إنشاء القائل ، أو (أنشد) لما هو من إنشاء غيره ، ولو اطردت هذه القاعدة لوفرت جهدا كبيرا فى نسبة النصوص .

أما طابع السرى السقطى (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ) فى المحبة فيمثله مارواه عنه ابن أخته الجنيد بن محمد البغدادى « قال : سألنى السرى يوما عن المحبة فقلت : قال قوم هى الموافقة ، وقال قوم الإيثار ، وقال قوم كذا وكذا ، فأخذ السرى جلدة ذراعه ومدها فلم تمتد ، ثم قال : وعزته تعالى لو قلت إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت ، ثم غشى عليه[1] » فالسرى يلاقى من المحبة أهوالا تلصق الجلد بالعظم ، ولاتكون المحبة صادقة إلا إذا كانت كذلك ، وذلك شىء يعرفه المجربون من أصحاب المحبة :

مَنْ لَمْ يَبِتْ والْحُبُّ حَشْوُ فُؤَادِهِ لَمْ يَدْرِ كَيْفَ تَفَتُّتُ الْأَكْبَادِ[2]

قال الجنيد : اعتل السرى يوما فدخلت عليه أعوده فقلت له : كيف تجدك ؟ فقال :

كَيْفَ أَشْكُو إِلَى طَبِيبِىَ مَا بِى وَالذِّى قَدْ أَصَابَنِى مِنْ طَبِيبِى

فأخذت المروحة أروحه فقال لى : كيف يجد روح المروحة من جوفه يحترق من داخل ؟ من أنشأ يقول :

---

(١) الرسالة للقشيرى ص ١٠ . (٢) طبقات الصوفية و ١٠ / ١ .

الْقَلْبُ مُحْتَرِقٌ وَالدَّمْعُ مُسْتَبِقٌ   وَالْكَرْبُ مُجْتَمِعٌ وَالصَّبْرُ مُفْتَرِقُ
كَيْفَ الْقَرَارُ عَلَى مَنْ لاَ قَرَارَ لَهُ   مِمَّا جَنَاهُ الْهَوَى وَالشَّوْقُ وَالْقَلَقُ
يَارَبِّ إِنْ كَانَ شَيْءٌ فِيهِ لِي فَرَجٌ   فَامْنُنْ عَلَيَّ بِهِ مَا دَامَ لِي رَمَقُ(١)

فإذا كان سمنون بن حمزة يرى أن روح المحبة هو الإخلاص الذى يظهر بالصدق عند الابتلاء فالسرى يرى أن روح المحبة هو الإخلاص أيضا ولكن لابد أن تظهر لهذا الإخلاص أثار مادية على البدن الذى يذوى ويضمحل من إلحاح الحب .

أما الجنيد بن محمد البغدادى — وهو ابن أخت السرى السقطى وكان يلقب سيد الطائفة وتوفى سنة ٢٩٧ هـ — فعنايته تتجه من المحبة إلى أحوالها التى تعترى المحب ، وهو لذلك يكثر من التحسر على أحواله الماضية ويتأسف لأحواله الحاضرة ، قال له رجل : علام يتأسف المحب ؟ فقال : « على زمان بسط أورث قبضاً ، أو زمان أنس أورث وحشة ، وأنشأ يقول :

قَدْ كَانَ لِي مَشْرَبٌ يَصْفُو بِرُؤْيَتِكُمْ   فَكَدَّرَتْهُ يَدُ الْأَيَّامِ حِينَ صَفَا(٢)

وكان يقول :

إِذَا كُنْتَ قُوتَ النَّفْسِ ثُمَّ هَجَرْتَهَا   فَلَمْ تَلْبَثُ النَّفْسُ الَّتِي أَنْتَ قُوتُهَا(٣)

ويبدو أن اتجاه الجنيد إلى أحوال المحبة يرجع إلى تعمقه فى المعانى الصوفية ، وخوضه إلى ما وراء مجرد المحبة أو الإخلاص فيها أو معاناة آثارها فهو من كبار القوم وسيأتى له شعر آخر عند الكلام على أصحاب الفناء وما بعده من شعراء الصوفية .

هؤلاء ثلاثة من شعراء الصوفية فى القرن الثالث تمثل مقطوعاتهم ذلك الأسلوب

---

(١) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ١٩١ ، وصفة الصفوة ج ١ ص ٢٢٧ ، والحلية ج ١٠ ص ٢٧٣ .
(٢) طبقات الصوفية و ٢٦ / ا والحلية ج ١٠ ص ٢٧٩ .
(٣) الحلية ج ١٠ ص ٢٧٦ .

الشعرى المحايد الذى يصلح للغزل الإنسانى والغزل الألهى دون حاجة إلى تأويله رمزيا إذا وجه وجهة إلهية ، وقد تبين من عرض هـذه المقطوعات شيء آخر هو ظهور النزعة الشخصية فى الغزل الصوفى ، فعلى الرغم من أن للحب الإلهى حقيقة واحدة يعرفها الصوفية جميعاً فإن العنصر الشخصى يتجلى فى كلام الصوفية عن هذه الحقيقة الواحدة ، وكل شاعر من شعراء الصوفية ذو اتجاه خاص فى المحبة ، ويضيق المقام عن استيعاب العنصر الشخصى عندهم ، وثلاثة من كبار الشيوخ فى القرن الثالث مثل واضح لبيان هذه الفروق .

٣ — أما النوع الثالث والأخير من أساليب الغزل فى الشعر الصوفى فهو الأسلوب الرمزى ، وهو فى الواقع أكثر هذه الأنواع ثروة شعرية وأغزرها مادة ويساهم فيه أغلب صوفية القرن الثالث شعراء وغير شعراء عن طريق الإنشاء والإنشاد ، ومعنى هذا أن الذين روى عنهم غزل بهذا الأسلوب لا يقطع بشاعريتهم أو بنسبة هذه المقطوعات إليهم إلا إذا عزز ذلك قرينة أخرى ، كأن يروى عنهم غزل إلهى فى أسلوب صريح ، أو تبنى نسبة مقطوعات الغزل إليهم على أساس مقطوع به ؛ لأن باب الإنشاد فى هذا الأسلوب يغلب باب الإنشاء أو يساويه .

والرمز أسلوب من أساليب التعبير شاع فى كتابات الصوفية نثرها وشعرها ، سواء كانت هذه الكتابة فى التصوف أو فى أدبه ؛ لأنه أسلوب ألجأتهم إليه الحاجة ، فهم يتكلمون أو يكتبون عن مشاهد لا عهد للغة بها فمن الطبيعى إذن أن يلجأوا إلى هذا الأسلوب الذى يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصوير إحساساتهم .

وطرق هذا الأسلوب الرمزى عديدة متشعبة ، والموضوع الذى يتناوله الصوفى بالتعبير يتحكم فى اختيار لون من ألوان الرمز ، إلى جانب شخصية الكاتب أو الشاعر بما لها من تجارب وأخلاق ومعلومات . والميدان الذى يجول فيه شعراء الحب الالهى دائما فى رمزهم هو ميدان الغزل الإنسانى والخمريات ، لأنه أقرب الميادين صلة بموضوعهم ، وأخلقها بأن يمدهم بالمادة التى بها يعبرون « وهذه الرمزية

فى الغزليات والخمريات ليست طبعاً بالغريبة على الشعر الصوفى فى الإسلام ، بل إنها لم تبد فى غير التصوف بمثل هذا الغنى وعلى نحو ذلك من الصدق[1] » .

وواضح أن القرينة التى تقطع بوجود أسلوب رمزى فى مقطوعة من مقطوعات الغزل الإلهى ليست قرينة فنية بل هى قرينة دينية ، فالعقيدة التى تثبت لله سبحانه أسماء وصفات معينة بصفة توقيفية هى التى تمنع من إسناد أى اسم أو صفة أو عمل لم يرد به نص ، فالفكرة التى وضعها الإسلام « للذات الألهية » هى وحدها القرينة المعينة لصراحة الأسلوب الغزلى أو رمزيته .

وقد تقدم أن الشاعر الصوفى الواحد ليس حتما أن يلتزم نوعاً واحداً من هذه الأساليب ، إذ يصح أن تكون بعض مقطوعاته فى الغزل مصوغة فى أسلوب صريح وأن يكون بعضها فى أسلوب محايد فى حين يكون بعض ثالث مصوغاً فى أسلوب يتشح أردية الرمز . وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الاستشهاد بشعر شاعر واحد مرتين أو ثلاثا أثناء الكلام عن أساليب الغزل الإلهى فى الشعر الصوفى .

ومن شعراء هذا الأسلوب الرمزى السرى السقطى قال الجنيد « كان أبو الحسن سرى السقطى كثيراً ينشد هذه الأبيات :

وَلما ادَّعَيْتُ الْحبَّ قَالَتْ كَذَبْتَنِى ... فَمَالِى أَرَى الْأَعْضَاءِ مِنْكَ كَوَاسِيَا
فَمَا الْحبُّ حَتَّى يَلْصَقَ الجِلْدُ بِالْحَشَا ... وَتَذْبُلَ حَتَّى لاَ تُجِيبَ الْمُنَادِيَا
وَتَنْحَلَ حَتَّى لاَ يُبَقِّى لَكَ الْهَوَى ... سِوَى مُقْلَةٍ تَبْكِى بِهَا أَو تُنَاجِيَا

قال الجنيد رحمه الله : دخلت غرفته وهو يكنس بيته بخرقة ويقول :

وَمَا رُمْتُ الدُّخُولَ عَلَيْهِ حَتَّى ... حَلَلْتُ مَحَلَّةَ الْعبْدِ الذَّلِيلِ
وَأَغْضَيْتُ الْجُفُونَ عَلَى قَذَاهَا ... وَصُنْتُ النَّفْسَ عَنْ قَالٍ وَقِيلِ[2]

فالمقطوعة الأولى يعبر فيها السرى عن الذات الألهية بتاء التأنيث ، وهو شىء

(١) الصوفية فى الإسلام ص ١٤٠ .
(٢) اللمع ص ٢٥١ .

غير معهود فى اللغة العربية التى تعبر عن الذات العلية بضمير المفرد المذكر . أما فى البيتين الآخرين فالسرى يرمز بالدخول عن مناجاة الله تعالى والوقوف بين يديه .

وكان سمنون بن حمزة يقول فى هيجانه :

ضَاعِفْ عَلَيَّ بِجُهْدِكَ الْبَلْوَى   وَبَلِّغْ بِجُهْدِكَ غَايَةَ الشَّكْوَى
واجْهَدْ وَبَالِغْ فِي مُهَاجَرَتِي   وَاجْهَرْ بِهَا فى السِّرِّ والنَّجْوَى
فَإِذَا بَلَغْتَ الْجُهْدَ فِيَّ فَلَمْ   تَتْرُكْ لِنَفْسِكَ غَايَةً قُصْوَى
فَانْظُرْ فَهَلْ حَالٌ بِي انْتَقَلَتْ   عَمَّا تُحِبُّ بِحَالَةٍ أُخْرَى (١)

وهو يرمز ببلوغ الجهد وعدم ترك غاية فى الهجر عن استعداده لشدة ابتلاء إخلاصه فى حبه ، وقد تقدم أن هذا هو طابع سمنون فى غزله .

وقال رجل لأبى محمد الجريرى : كنت على بساط الأنس ، ففتح لى الطريق إلى البسط ، فزللت زلة ، فحجبت عن مقامى ، فكيف السبيل إليه ؟ دلنى على الوصول إلى ما كنت عليه . فبكى أبو محمد وقال : يا أخى الكل فى قهر هذه الخطة ، لكن أنشدك أبياتا لبعضهم فأنشأ يقول :

قِفْ بِالدِّيَارِ فَهَذِهِ آثَارُهُمْ   تَبْكِى الْأَحِبَّةَ حَسْرَةً وَتَشَوُّقَا
كَمْ قَدْ وَقَفْتُ بِهَا أُسَائِلُ مُخْبِرًا   عَنْ أَهْلِهَا أَوْ صَادِقًا أَوْ مُشْفِقَا
فَأَجَابَنِى دَاعِى الْهَوَى فى رَسْمِهَا   فَارَقْتَ مَنْ تَهْوَى فَعَزَّ الْمُلْتَقَى (٢)

فهو يرمز بسؤاله عن الأحبة المرتحلين ، وإجابة داعى الهوى بتعذر اللقاء عن مفارقته مقامه الذى كان فيه ، وعدم اهتدائه إلى سبيل عودته إليه ، وشبيه بذلك قول أبى سعيد الخراز :

---

(١) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٥ .

(٢) الحلية جـ ١٠ ص ٣٤٨ وطبقات الصوفية و ٤٣ / ٢ — ب وتاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٤٣٣ .

أُسَائِلُكُمْ عَنْهَا فَهَلْ مِنْ مُخَبِّرٍ فَمَالِى بِنُعْمٍ مُذْ نَأَتْ دَارُهَا عِلْمُ
فَلَوْ كُنْتُ أَدْرِى أَيْنَ خَيَّمَ أَهْلُهَا وَأَىَّ بِلَادِ اللهِ إِذْ ظَعَنُوا أَمُّوا
إِذًا لَسَلَكْنَا مَسْلَكَ الرِّيحِ خَلْفَهَا وَلَوْ أَصْبَحَتْ نُعْمٌ وَمِنْ دُونِهَا النَّجْمُ (١)

فهو يرمز بالسؤال عن « نعم » والرحلة خلفها إلى التعلق بالله وحده وعدم التسلى عن حبه بشىء آخر من متاع الدنيا أو مواعيد الآخرة .

وقد يكون الرمز فى الشعر المنقول عن الغزل الإنسانى بتحويل معناه عن وضعه الأصلى الذى كان له قبل النقل ؛ فالبيت المشهور :

وَعَيْنَانِ قَالَ اللهُ كُونَا فَكَانَتَا فَعُولَانِ بِالأَلْبَابِ مَا تَفْعَلُ الْخَمْرُ

يصف عيون المحبوبة وفعلها فى ألباب المحبين ، وقد استشهد به الشبلى يوما وهو يعنى به عيون البصيرة التى يهبها الله سبحانه لمن يشاء من عباده ، فيقوون على مشاهدته ، فتغيب ألبابهم فى روعة الشهود « قل : لست أعنى العيون النجل ، ولكنى أعنى عيون القلوب ذوات الصدور ، فطوبى لمن كان له عين فى قلبه ، وأذن واعية ، وألفاظ مرضية(٢) » وهذا نقل أشبه ما يكون بالاستشهاد . ومنه ماروى من أن رجلا جاء إلى الشبلى وقال : ادع الله لى . فقال الشبلى :

مَضَى زَمَنٌ وَالنَّاسُ يَسْتَشْفِعُونَ بِى فَهَلْ لِى إِلَى لَيْلَى الْغَدَاةَ شَفِيعُ (٣)

وكثيرا ما يوضح الصوفيـة معانى رموزهم إما بالتعقيب على المقطوعة كقول الشبلى المتقدم (لست أعنى العيون النجل) ، أو بالتقديم لها بما يوضح ما فيها من رمز فتأتى المقطوعة وكأنها للاستشهاد ؛ كالذى روى عن الشبلى ، أيضا من أنه كان يقول فى حلقته يوما « الحق يفنى بما به يبقى ، ويبقى بما به يفنى ، فإذا أفنى عبدا عن إياه أوصله به وأشرفه على أسراره ، وبكى وأنشأ :

---

(١) طبقات الصوفية و ٣٨ ا — ب والحلية ج ١٠ ص ٢٤٨ .
(٢) اللمع ص ٢٠٢ .
(٣) طبقات الصوفية و ٥٨ / ا ـ ب .

لَهَا فِي طَرْفِهَا لَحَظَاتُ سِحْرٍ ... تُمِيتُ بِهَا وَتُحْيِي مَنْ تُرِيدُ
وَتَسْبِي الْعَالَمِينَ بِمُقْلَتَيْهَا ... كَأَنَّ الْعَالَمِينَ لَهَا عَبِيدُ
أُلاَحِظُهَا فَتَعْلَمُ مَا بِقَلْبِي ... وَأَلْحَظُهَا فَتَعْلَمُ مَا أُرِيدُ

وسأله سائل : هل يتحقق العارف بما يبدو له؟ فقال : كيف يتحقق بما لا يثبت، وكيف يطمئن إلى مالا يظهر ، وكيف يأنس بما لا يخفى ، فهو الظاهر الباطن الباطن الظاهر ، ثم أنشأ يقول :

وَمَنْ كَانَ فِي طُولِ الْهَوَى ذَاقَ سَلْوَةً ... فَإِنِّي مِنْ لَيْلَى لَهَا غَيْرُ ذَائِقِ
وَأَكْبَرُ شَيْءٍ نِلْتُهُ مِنْ وِصَالِهَا ... أَمَانِيُّ لَمْ تَصْدُقْ كَلَمْحَةِ بَارِقِ(١)

ولحظات السحر في المقطوعة الأولى ما يمنح الحق سبحانه محبيه من أحوال مختلفة من قبض وبسط وأنس ووحشة ؛ فالأنس والبسط يحييان ، والقبض والوحشة يميتان ، وهذه كلها أحوال من أحوال المحبة ، فالحق سبحانه يحيي بأحوال المحبة من يشاء ويميت بها من يشاء .

والرمز في المقطوعات السابقة كلها يدور حول معاني الغزل ، والصوفية في كلامهم عن الحب يعمدون في رمزهم إلى جانب آخر هو جانب الخمريات ، فهم يتكلمون عن الحب على أنه شراب إلهي يسبب لهم سكراً روحياً يصطلمهم عن نفوسهم ، وهم لا يستوون في عدد ما يحتسون من كاسات هذا الشراب « كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد : سكرت من كثرة ما شربت من كأس المحبة . وكتب إليه أبو يزيد : غيرك شرب بحار السماوات والأرض وما روى بعد ، لسانه خارج على صدره وهو يصيح : العطش العطش . وأنشد في ذلك :

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّي ... وَهَلْ أَنْسَى فَأَذْكُرُ مَا نَسِيتُ
شَرِبْتُ الْحُبَّ كَأْسًا بَعْدَ كَأْسٍ ... فَمَا نَفِدَ الشَّرَابُ وَمَا رَوِيتُ(٢)

---

(١) طبقات الصوفية و ٤٩ / ب .

(٢) شطحات الصوفية ص ١٦٩ ورويت بوجه آخر في الحلية ج ١٠ ص ٤٠ .

وقال أبو حفص النيسابورى فى بيان تأثير كأس المحبة « من تجرع كأس الشوق يهيم هياماً لا يطيق (كذا ولعلها لا يفيق) إلا عند المشاهدة واللقاء[1] » وكان ذو النون يقول : « لم أر أجهل من طبيب يداوى سكرانا (كذا بالألف) فى وقت سكره[2] » .

وكثرة استعمال الصوفية كلمة « سكر » أخرجتها عن أن تكون رمزاً إلى دائرة المصطلحات الفنية الخاصة بالتصوف ، ولذا أثبتوها ضمن هذه المصطلحات وشرحوا حقيقتها وبينوا الفرق بينها وبين الغيبة فقالوا : « الفرق بين السكر والغيبة أن الغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشآن من شدة الخوف أو قوة الرجاء ، وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد ، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب[3] » أى أن الغيبة حال أولئك الذين ينظرون إلى الآخرة ، فيعبدون الله لأنهم يرجون رحمته ويخشون عذابه ، أما السكر فحال خاص بأهل المحبة الذين تعلقت أرواحهم بالحق سبحانه فوجدوا فى مشاهدة جماله جنتهم وفى حجبهم عنه عذابهم .

ويلاحظ أن نصوص الغزل الصوفى تعمد إلى الرمز بمعانى الغزل الإنسانى حين الكلام عن المحبوب ، أما حين الكلام عن الحب نفسه وبيان آثاره فتعمد إلى الخمريات ، وهذا حكم مبنى على الاستقراء الناقص بطبيعة الحال لأن نصوص الغزل الإلهى مما لا يمكن إحصاؤه .

قال بعض الصوفية « إن لله تعالى شراباً يسقيه فى الليل قلوب أحبائه ، فإذا شربوا طارت قلوبهم فى الملكوت الأعلى حباً لله تعالى وشوقاً إليه ، ثم أنشد :

غَرَسْتَ الْحُبَّ غَرْسًا فى فُؤَادِى ... فَلَا أَسْلُو إِلَى يَوْمِ التَّنَادِى

جَرَحْتَ الْقَلْبَ مِنِّى بِاتِّصَالٍ ... فَشَوْقِى زَائِدٌ وَالْحُبُّ بَادِى

---

(١) طبقات الصوفية و ١٩ / ب .
(٢) طبقات الصوفية و ١٠٧ .
(٣) روض الرياحين ص ١٢٩ .

سِقَانِى شَرْبَةً أَحْيَا فُؤَادِى   بِكَأْسِ الْحُبِّ مِنْ بَحْرِ الْوِدَادِ
فَلَوْلَا اللّٰهُ يَحْفَظُ عَارِفِيهِ   لَهَامَ العَارِفُونَ بِكُلِّ وَادِ (١)

والرمز فى هـذه المقطوعة واضح قريب المأخذ ، لأن القرائن المفسرة تشيع فى أغلب الأبيات . وأكثر منها تمثيلا للرمز قول أبى بكر الشبلى :

الْغَيْبُ رَطْبٌ يُنَادِى   يَا غَافِلِينَ الصَّـــبُوحُ
فَقُلْتُ أَهْـــلاً وَسَهلاً   مَا دَامَ فى الجِسْمِ رُوحُ (٢)

والصبوح هنا رمز إلى الحب الإلهى .

ومن المواطن التى يشيع فيها هذا الأسلوب الرمزى (السماع) ، وللسماع فى حياة الصوفية أهمية بالغة فى استحضار حالات الوجد والجـذب ، وتصور الحكايات العديدة فى أخبار الصوفية كيف كان الواحد منهم يقع فى حالة الجذب عند سماعه بضعة أبيات من الشعر يسمعها عرضاً أو فى مجلس من مجالس السماع التى كان يعدها الصوفية قصداً « سمع الشبلى رجلا ينشد :

أَرَدْنَا كُمْ صِرْفاً فإذا قَدْ مَزَجْتُمْ   فَبُعْدًا وَسُحْقًا لا نُقِيمُ لَـكُمْ وَزْنَا

فغشى عليه (٣) » .

ويغلب أن يكون الشعر الذى ينشد فى السماع من شعر الغزل الإنسانى ، وقد تقدم أن الرمزية فى هذا النوع ليست من قصد الشاعر الذى أنشأه ، وإنما هى شىء جاء نتيجة تأويل الصوفية لمعانى هـذا الشعر تأويلا رمزياً ، ويمثل ذلك التأويل فى السماع ما رواه أحمد بن مسروق قال :

« مررت مع الجنيد فى بعض دروب بغداد ، فإذا مغن يغنى :

مَنَازِلاً كُنْتَ تَهْوَاهَا وتَألفُهَا   أَيَّامَ كُنْتَ عَلَى الْأَيَّامِ مَنْصُورَا

---

(١) شطحات الصوفية ص ١٦٧ .
(٢) الحلية جـ ١٠ ص ٣٦٩ .
(٣) الـكشكول جـ ١ ص ٧١ .

فبكا الجند بكاءً شديداً ثم قال لى : يا أبا العباس ما أطيب منازل الألفة والأنس، وأوحش مقامات المخالفات ، لا أزال أحن إلى بدو إرادتى ، وحدة طبعى، وركوبى الأهوال فى الوصول ، وها أنذا فى أيام الفترة أتلهف على أوقاتى الماضية [1] » .

ويظهر فى المقطوعات التى كان يتخيرها الصوفية للسماع مدى الحذق والبراعة وحسن الذوق فى الاختيار ، فهى مقطوعات مليئة بالعاطفة ، ظاهرة الرقة وهى لذلك ذات أثر بالغ فى إثارة العواطف وإلهابها ، والروايات تصور تأثير هذه المقطوعات على الصوفية تصويراً غريباً تجعله يصل أحياناً إلى الموت ، فقد جاء فى تاريخ بغداد « كان سبب وفاة أبى الحسين النورى أنه سمع هذا البيت :

لَازِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ وِدَادِكَ مَنْزِلاً ... تَتَحَيَّرُ الْأَلْبَابُ عِنْدَ نُزُولِهِ

فتواجد النورى وهام فى الصحراء ، فوقع فى أجمة قصب قد قطعت وبقى أصولها مثل السيوف ، فكان يمشى عليها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يسيل من رجليه ، ثم وقع مثل السكران فورمت قدماه ومات [2] » وقد رويت حالات الوجد الناشىء عن السماع عن كبار شيوخ القرن الثالث ، قال السلمى « أنشد قوال بين يدى الحارث هذه الأبيات المباركة :

أَنَا فِي الْغُرْبَةِ أَبْكِى ... مَا بَكَتْ عَيْنُ غَرِيبِ
لَمْ أَكُنْ يَوْمَ خُرُوجِى ... مِنْ بِلَادِى بِمُصِيبِ
عَجَبًا لِي وَلِتَرْكِي ... وَطَنًا فِيهِ حَبِيبِي

فقام يتواحد ، ويبكى حتى رحمه كل من حضره [3] . »

« ولما وافى ذو النون إلى بغداد ، واجتمع إليه جماعة من الصوفية ومعهم من يقول ، فاستأذنوه أن يقول شيئاً من عنده فقال نعم ، فابتدأ القوال :

---

(١) طبقات الصوفية و ٣٩/ب .
(٢) تاريخ بغداد المجلد الخامس ص ١٣٥ — ١٣٦ .
(٣) طبقات الصوفية و ١٠/ب .

صَغِيرُ هَوَاكَ عَذَّبَنِي ... فَكَيْفَ بِهِ إِذَا احْتَنَكَا
وَأَنْتَ جَمَعْتَ مِنْ قَلْبِي ... هَوًى قَدْ كَانَ مُشْتَرَكَا
أَمَا تَرْثِي لِمُكْتَئِبٍ ... إِذَا ضَحِكَ الْخَلِيُّ بَكَى

فقام ذو النون قائماً ثم سقط على وجهه ، ترى الدم يجرى منه ولا يسقط إلى الأرض منه شيء(١) . »

(ب) وكما أن غاية الحب عند المحبين الحسيين هى رؤية الحبيب ولقاؤه والتملى بجماله والأنس به فكذلك الصوفية يحبون الله سبحانه ويهدفون فى حبهم إلى رؤيته ومشاهدة وجهه الكريم والتمتع بجماله الأزلى . والحالة التى يحظى فيها الصوفية بنعيم الوصال وجنة القرب وسكر الشهود يسمونها « الفناء » ، وللفناء جانبان عند الصوفية : أحدهما خلقى ، والآخر ذوقى ، شرحهما الجرجانى فى قوله « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة ، والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق(٢) » والجانب الثانى هو الذى يعنينا فى هذا الموضع ؛ لأنه يترتب على الحب عند كبار الصوفية الذين وهبهم الله الفناء فى حبه ، وهؤلاء الممتازون من المحبين يعتبرون ما دون الفناء فى الحب لوناً من الزيف ، وفى ذلك يقول أبو على الروذبارى :

مَنْ لَمْ يَكُنْ بِكَ فَانِياً عَنْ حُبِّهِ ... وَعَنِ الْهَوَى وَالْأُنْسِ بِالْأَحْبَابِ
أَوْ تَيَّمَتْهُ صَبَابَةٌ جَمَعَتْ لَهُ ... مَا كَانَ مُفْتَرِقًا مِنَ الْأَسْبَابِ
فَكَأَنَّهُ بَيْنَ الْمَرَاتِبِ وَاقِفٌ ... لِمَنَالِ حَظٍّ أَوْ لِحُسْنِ مَآبِ(٣)

أى أن الذى لا يصل فى صبابته إلى درجة الفناء عن كل ما عدا الله والفناء

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ٣٩٦ .
(٢) التعريفات ص ١١٣ .
(٣) اللمع ص ٣٥٩ .

عن حبه أيضاً فهو أشبه ما يكون بأولئك الذين يعكفون على عبادة الله تعالى رجاء حسن المآب والثواب فى جنـات النعيم ، وهؤلاء لا يصح أن يطلق عليهم اسم المحبين .

ويستعين الصوفية على استحضار هذه الحالة بالذكر والسماع ، فالذكر عندهم أجنحة تحلق بها أرواحهم فى عليين ، وليس كما يعرفه عامة المتعبدين من أنه وسيلة لعلو الدرجات يوم القيامة ، فهذا ما لا يخطر للمحبين على بال ، لأنهم يذكرون بغية القرب والتمتع بنعيم المشاهدة بالاستغراق فى الفناء .

أَبَى الْحُبُّ أَنْ يَخْفَى وَكَمْ قَدْ كَتَمْتُهُ ... فَأَصْبَحَ عِنْدِى قَدْ أَنَاخَ وَأَطْنَبَا
إِذَا اشْتَدَّ شَوْقِى هَامَ قَلْبِى بِذِكْرِهِ ... وَإِنْ رُمْتُ قُرْباً مِنْ حَبِيبِى تَقَرَّبَا
وَيَبْدُو فَأَفْنَى ثُمَّ أَحْيَا بِهِ لَهُ ... وَيُسْعِدُنِى حَتَّى أَلَذَّ وَأَطْرَبَا(١)

وإنما كان الذكر سبيلا إلى المشاهدة لأنه ينتج الوجد ، والوجد ينتج الغيبة ، وبالغيبة تحصل المشاهدة . والوجد حالة نفسية يصحبها أحيانا اضطراب ينتج غالباً عن الذكر ، وهى حالة لا إرادية ولذلك عرفها الجرجانى بقوله : « ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع(٢) ، أما الغيبة فهى غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر للعبد(٣) » . وهذا التعريف يقربها من الفناء حتى كأنها هو ، ومعنى هذا أن الصوفى حين يخرج من حالته العادية إلى حالة الفناء والشهود يتدرج من الذكر إلى الوجد إلى الغيبة إلى المشاهدة .

ذَكَرْتُكَ لاَ أَنِّى نَسِيتُكَ لَمْحَةً ... وَأَيْسَرُ مَا فِى الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِى
وَكِدْتُ بِلاَ وَجْدٍ أَمُوتُ مِنَ الْهَوى ... وَهَامَ عَلَىَّ الْقَلْبُ بِالْخَفَقَانِ
فَلَمَّا أَرَانِى الْوَجْدُ أَنَّكَ حَاضِرِى ... شَهِدْتُكَ مَوْجُوداً بِكُلِّ مَكَانِ

(١) صفة الصفوة جـ٤ ص ٣٧٨ .
(٢) التعريفات ص ١٧١ .
(٣) اللمع ص ٣٤٠ .

فَخَاطَبْتُ مَوْجُودًا بِغَيْرِ تَكَلُّمٍ   وَلَاحَظْتُ مَعْلُومًا بِغَيْرِ عِيَانِ (١)

وعلى كل فليس كل الصوفية يقطع مراحل هذا الطريق جميعاً، فمنهم من يقف بعد المرحله الأولى فيقنع بالذكر ، ومنهم من يجوزها إلى المرحلة الثانية فيقف عند الوجد ، ومنهم من يمن الله عليه بالغيبة فيحصل على نعيم المشاهدة ، والله وحده هو الموفق لاجتياز مرحلة ما من هذه المراحل :

مَنْ جَادَ بِالْوَجْدِ أَحْرَى أَنْ يَجُودَ بِهَا   يُفْنِي الْوُجُودَ مِنَ الْأَفْضَالِ وَالْمِنَنِ (٢)

وقد كان الجنيد ممن يطرب للوجد ويظنه منتهى رحلته ، فلما جازه إلى المشاهدة عرف أنه كان محجوباً فكوشف ، وهو فى ذلك يقول :

قَدْ كَانَ يُطْرِبُنِى وَجْدِى فَأَقْعَدَنِى   عَنْ رُؤْيَةِ الْوَجْدِ مَنْ فِى الْوَجْدِ مَوْجُودُ
الْوَجْدُ يُطْرِبُ مَنْ فِى الْوَجْدِ رَاحَتُهُ   وَالْوَجْدُ عِنْدَ شُهُودِ الْحَقِّ مَفْقُودُ (٣)

أى أن الوجد منزلة يفرح بها من قصر بهم جهدهم عن الغايات، فإذا ما انتهوا إلى الغاية فنوا فى شهودهم عن كل ما عداه حتى عن وجدهم ، وكل وجد لا ينتهى إلى الشهود فقد قصر بأصحابه عن لحوق الغاية :

الْوَجْدُ عِنْدِى جُحُودٌ   مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودِ
وَشَاهِدُ الْحَقِّ عِنْدِى   يُفْنِى شُهُودَ الْوُجُودِ (٤)

والصوفية يعبرون عن حالة الكشف مرة بالمشاهدة ، ومرة بالرؤية ، فالنورى مثلا يؤثر التعبير بالمشاهدة فيقول :

لَوْلَا التُّقَى لَمْ تَرَنِى   أَهْجُرُ طِيبَ الْوَسَنِ
إِنَّ التُّقَى شَرَّدَنِى   كَمَا تَرَى عَنْ وَطَنِى

---

(١) الرسالة للقشيرى ص ١٠٢ ، تاريخ بغداد المجلد الرابع عشر ص ٣٩٠ .
(٢) التعرف للكلاباذى ص ٨٣ .
(٣) عوارف المعارف ص ٣٦٧ ، التعريف ص ٨٣ ، كشف الوجوه الغر على هامش ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ .
(٤) التعرف للكلاباذى ص ٨٣ .

أَفِرُّ مِنْ وجْدِي بهِ ... فحُبُّهُ هَيَّمَنِي
صَيَّرَنِي كمَا تَرَى ... أَسْكُنُ قَفْرَ الدِّمَنِ
شَرَّدَنِي عَنْ وَطَنِي ... كأَنَّنِي لمْ أَكُنِ
وَافقتُهُ حتَّى إذا ... وَافقنِي خالفَنِي
إذا تغيَّبتُ بَدَا ... وَإنْ بَدَا غيَّبنِي
يقُولُ لا تَشْهَدُ مَا ... يَشْهَدُ أَوْ تَشْهَدُنِي (١)

أما أبو حمزة الصوفى فيعبر عنها بالرؤية ، فقد روى أنه كان سائحاً فوقع فى بئر فى طريق منقطع ، فمر جماعة بالبئر فغطوها خشية أن يتردى فيها أحد وهم لا يعلمون بمكانه فيها وهو يأبى أن ينبههم حتى لا يفسد توكله ، ثم مضوا وظل كذلك حتى أخرجه منها وحش مفترس ، وكان أبو حمزة يقول : فقال لى يا أبا حمزة كيف ترى نجيناك من التلف بالتلف ، قال : فمضيت وأنا أقول :

نَهَانِي حَيَائِي مِنكَ أَنْ أَكْشِفَ الْهَوَى ... وَأَغْنَيْتَنِي بِالْقُرْبِ مِنْكَ عَنِ الْكَشْفِ
تَرَاءَيْتَ لِي بِالْغَيْبِ حَتَّى كَأَنَّمَا ... تُبَشِّرُنِي بِالْغَيْبِ أَنَّكَ بِالْكَفِّ
أَرَاكَ وَبِي مِنْ هَيْبَتِي لَكَ وَحْشَةٌ ... فَتُؤْنِسُنِي بِالْعَطْفِ مِنْكَ وَبِالْعَطْفِ
وَتُحْيِي مُحِبًّا أَنْتَ فِي الْحُبِّ حَتْفُهُ ... وَذَا عَجَبٌ كَوْنُ الْحَيَاةِ مَعَ الْحَتْفِ (٢)

والمشاهدة والرؤية — كما يبدو من تعريفات الجرجانى — شىء واحد واختلاف التعبير يرجع إلى اختلاف نزعات المتكلمين فيهما لا إلى اختلاف حقيقتهما ، فهؤلاء الذين يعبرون بالمشاهدة يسيرون على المنهج الأصيل للتصوف وهو منهج يصطنع العاطفة ويجعل عليها المعول الأول ، أما الذين يعبرون بالرؤية

---

(١) هذه المقطوعة رويت للنورى ولغيره بصور مختلفة وترتيب مختلف وهى بوضعها هنا ملفقة من عدة روايات منها روايات : روض الرياحين ص ٤٠ واللمع ص ٣٦٩ والحلية ج ١٠ ص ٢٥٠ وتاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٢ — ٣٩٣ والكشكول ١ ص ٧١ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٢ والرسالة للقشيرى ص ٨٠ والحلية ج ١٠ ص ١٧٨ .

فهؤلاء الذين يعبرون عن مشاهداتهم وفى أذهانهم عناصر عقلية إما من طبيعة تفكيرهم أو تكون وافدة عليهم من خارج دائرة التصوف ، والرؤية اصطلاح يدور فى علم الكلام كما يدور فى التصوف .

ويتصل بالفناء موضوع يعتبر شركة بين التصوف والفلسفة وهو موضوع (المعرفة) ، ولكن منهج التصوف فى المعرفة يخالف منهج الفلسفة مخالفة تامة فالمعرفة عند الفلاسفة تنبنى على النظر العقلى ، أما الصوفية فتقوم معرفتهم على الذوق والانجذاب نحو موضوع المعرفة والاتصال به اتصالاً روحياً ، وليس فى هذا المنهج الصوفى الذوقى أى عنصر عقلى ، وإن كان يستطيع أن يتزاوج من العناصر العقلية كما تقدم(١) .

وللصوفية كلام فى الحب والمعرفة ، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ، وهل تتقدم المعرفة على الحب أو تتأخر عنه ، وليس هنا مجال تفصيل القول فى هذا الموضوع .

ومن أسبق صوفية القرن الثالث كلاماً فى المعرفة وأكثرهم أيضاً ذو النون المصرى الذى كان صاحب ثقافة واسعة ، وإلمام بالفلسفة اليونانية وخاصة الأفلاطونية الحديثة التى كانت المعلومات عنها تكثر فى غربى آسيا ومصر ، كما كان ذو النون ذا صلة بالحضارة المصرية القديمة ، ويقال إنه كان يذهب إلى الآثار المصرية يحاول معرفة رموزها ، وقد قال عنه ابن خلكان إنه «كان حكيما فصيحاً(٢) »، وقيل عنه أيضاً إنه « كان يمتاز بعمق النظر فى الأسرار الإلهية(٣) » ، ولذى النون مقطوعات شعرية فى المعرفه زيادة على كلامه المنثور ، ومن هذه المقطوعات واحدة مطلعها :

مَجَالُ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ بِرَوْضَةٍ سَمَاوِيَّةٍ مِنْ دُونِهَا حُجُبُ الرَّبِّ(٤)

---

(١) راجع ص ١٩ من التمهيد لهذا البحث .

(٢) وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٢٦ .

(3) Readtng From The Mysïtcs of islam p : 22 London 1950

(٤) المقطوعة مذكورة فى الحلية ص ٣٦٩ .

وهي مقطوعة ليست قوية ، ويبدو أن صلة موضوعها بالنظر العقلي وتأثر ذي النون بذلك في آرائه في المعرفة قلل من قيمة المقطوعة من الناحية الفنية .

ولم يكن الكلام في المعرفة كثيراً أثناء القرن الثالث ، لأن التصوف في هذا القرن كان يصطنع منهجا ذوقيا سليا ، ومن شأن هذا المنهج أن لا يفرق بشكل واضح بين المعرفة والحب ، ولذلك اختلط الكلام عنهما وأصبح كل موضوع منهما يخدم الآخر ويوضحه ، هذا إلى جانب أن صوفية هذا القرن لم يقدموا على إعلان كل آرائهم وخاصة ما يتصل بالمعرفة لأن الجو العام لم يكن يسمح لهم بذلك ، ويمثل هذا التحرج أبو عبد الله الجلاء المتوفى سنة ٣٠٦ هـ فقد سئل عن المحبة فقال :

كَيْفِيَّةُ الْمَرْءِ لَيْسَ الْمَرْءُ يُدْرِكُهَا ... فَكَيْفَ كَيْفِيَّةُ الْجَبَّارِ فِي الْقِدَمِ
هُوَ الَّذِي أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعًا ... فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدَثُ النَّسَمِ (١)

والفناء يستلزم البقاء ، فإن الصوفي يفنى عن نفسه ليبقى في ربه ، والبقاء حال من أحوال الصوفي في إتحاده بربه ، والاتحاد هو الغاية التي يهدف إليها الصوفية جميعاً لأنهم يريدون أن يكونوا ربانيين . وقد تكلم صوفية القرن الثالث في الاتحاد كلاماً مقتضباً تغلب عليه سمة « الشطح » أكثر مما تغلب عليه سمة الكلام المنظم المرتب ، والواقع أن « الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعدّ أول صوفي مسلم قدم في شعره ونثره تفسيراً جدياً لمسألة الاتحاد ، وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة ، وعبر عنها أبو يزيد البسطامي تعبيرات متطرفة تصورها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التستري والجنيد معارضة قوية (٢) » .

وقد كان كلام هؤلاء الصوفية السابقين على الحلاج في الاتحاد يتجلى في كلامهم عن درجاته وأحواله ، فقد أكثروا من الكلام في التفرقة والجمع وجمع الجمع :

أما التفرقة أو الفرق فهي الحالة العادية للصوفي قبل أن تنزل به حالة الانجذاب وهو في هذه الحالة إنسان كسائر الناس يرى الأشياء والأفعال والصفات والعلاقات

---

(١) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .
(٢) ابن الفارض والحب الإلهي ص ٢٩٧ .

كما يراها الإنسان العادى ، ولذلك عرفوها بقولهم هى « إشارة إلى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية[١] » وقيل هى : « ما نسب إليك[٢] » ، وقد يعبر عن هذه الحالة أيضاً باسم « الصحو » ، وواضح أن هذه الحالة لاصلة لها بالاتحاد لأنها شركة بين الصوفية وغيرهم .

وتبدأ حالة الشعور بالاتحاد بالدخول فى مرحلة الجمع أو سكر الجمع كما يسمونه أحياناً أو المحو كما يعبر عنه البعض ، وهو حالة دهش وغيبة وفقدان للإحساس بالأشياء والنفس أيضاً ، وهو يطابق تماماً حالة « الفناء » التى تقدم كلام كثير عنها ، ويترتب على هـذا الفناء عن النفس بقاء فى الله وهنا « يعزل المحب نفسه عن صفاتها ، بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ، ويسمع ويعى كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والواعى ، ويتكلم كأنه بمثابة الـكلام لا المتكلم ، وذلك كله لـكى يصبح المحب الذى استحال إلى نظر وسمع ووعى ولسان عين المحبوبة فى مقام الجمع[٤] » ولذلك عرفه الصوفية بأنه « إشارة إلى حق بلا خلق[٣] » وقيل « الجمع ماسلب عنك[٥] » وقد كانت حالة الجمع هـذه أساس كثير من الـكلمات الجريئة التى أطلق عليها الصوفية اسم (الشطحات) ، والشطح كما يقول الجرجانى « كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهى بطريق يشعر بالنباهة[٦] » مثل قول أبى يزيد البسطامى (سبحانى) وقول الحلاج (أنا الحق) فقد قيل للجنيد « إن أبايزيد يسرف فى الـكلام . فقال : ومابلغـكم من إسرافه فى كلامه ؟ قالوا : سمعناه يقول : سبحانى سبحانى أنا ربى الأعلى . فقال الجنيد : إن الرجل مستهلك فى شهود

---

(١) اصطلاحات الصوفية لابن عربى ص ٣ .
(٢) التعريفات للجرجانى ص ٥٣ .
(٣) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٥١ .
(٤) اصطلاحات الصوفية ص ٣ .
(٥) التعريفات ص ٥٣ .
(٦) التعريفات ص ٨٦ .

الإجلال ، فنطق بما استهلكه لذهوله عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق تعالى فنعته فنطق به[(١)] » ومعنى هذا أن حالة الجمع كان لها تأثير معين فى الإنتاج الأدبى عند الصوفية ، وكانت أساساً نفسياً لإبداع لون أدبى خاص هو ما أطلق عليه إسم (الشطح) ، ومن الأمثلة الشعرية لهذا اللون الأدبى قول بعضهم :

أَشَارَ سِرِّى إِلَيْكَ حَتَّى ... فَنِيتُ عَنِّى وَدُمْتَ أَنْتَ
مَحَوْتَ إِسْمِى وَرَسْمَ جِسْمِى ... سَأَلْتُ عَنِّى فَقُلْتَ أَنْتَ
فَأَنْتَ تَسْلُو خَيَالَ عَيْنِى ... فَحَيْثُمَا دُرْتُ كُنْتَ أَنْتَ[(٢)]

وهذا نظر إلى الأشياء بعين الوحدة بعد الدخول فى (المحو) أو (الجمع) ، وغنى عن البيان أن الوحدة هنا ذوقية تقوم على الإحساس لا على النظر كما تقوم نظريات الفلاسفة .

ومن هذه الأمثلة أيضا قول أبى يزيد البسطامى :

بُعْدُكَ مِنِّى هُوَ قُرْبَاكَ ... أخذْتَنِى عَنْكَ بِمَعْنَاكَ
لَا نَفْرِقُ لِأَوْصَافِ مَا بَيْنَنَا ... إِنْ قِيلَ لِى : يَا كُنْتُ إِيَّاكَ[(٣)]

وهذا شعور بالاتحاد بين المحب والمحبوب وهو طابع البسطامى فى شطحاته ، ومعنى هذا أن الشعور بالاتحاد قد يكون بين المحب والمحبوب فقط كما فى المقطوعة الثانية ، وقد يكون اتحادا بين المحبوب وما عداه بما فى ذلك المحب كما فى المقطوعة الأولى .

وقد تقدم للشبلى أمثلة من الشطح فى مقطوعات شعرية ، وحياة الشبلى بالنسبة لشطحاته تنقسم — كما تقدم — قسمين : الأول ما قبل مصرح الحلاج وكان حافلا بالشطحات النثرية والشعرية ، والثانى بعد مصرع الحلاج وقد خفف الشبلى

(١) شطحات الصوفية ص ٦٨ .
(٢) شطحات الصوفية ص ١٠٩ .
(٣) شطحات الصوفية ص ١٣١ .

من جرأته فى هذا الدور . وحاول أن يبدو على أقواله طابع سنى لا يتعارض وتعاليم الشريعة الظاهرة ، وقد روى أن الشبلى مر على الحلاج وهو مصلوب فقال له : أولم ننهك عن العالمين ؟ ومعنى هذا أن إباحة الأسرار خطأ يقع فيه العارفون ويجب التحرز منه .

ويعتبر كبار الصوفية مرحلة الجمع هذه أدنى مما يجب أن يكون عليه الكمل من المحبين الذين يجب أن يتحققوا بما يسمونه (جمع الجمع) (أو صحو الجمع) أو (الفرق الثانى) ، وهى مرحلة تعقب مرحلة (الجمع) السابقة ، ويجمع الصوفى فيها بين الجمع والفرق معا ، لأنه « لا بد للعبد منهما ، فإن من لا تفرقه له لا عبودية له ، ومن لا جمع له لا معرفة له[1] » وحالة (جمع الجمع) هذه حالة وعى عادى وصحو وإدراك ولكنها تختلف عن حالة التفرقة الأولى ، ولذلك أطلق عليها اسم : (الفرق الثانى) تمييزاً لها عن الفرق الأول ، لأنها حالة صوفية يشعر الإنسان فيها بالاتحاد كحالة الجمع سواء بسواء ، إلا أن « صاحب الجمع الصرف فى بداية الاتحاد تزول حاله وترتفع عنه مخالطة الخلق والنظر إلى صور أجزاء الكون ، وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة[2] » ومعنى هذا أن حالة (الجمع) تحقق الاتحاد فى فترة السكر والفناء فقط ، أما حالة (جمع الجمع) فتحقق الاتحاد بصفة دائمة دون حاجة إلى غيبة أو سكر بل يظل الصوفى المتحقق بهذه الحالة يشعر بالاتحاد فى حالات صحوه العادية ، وهذه حالة فيها جمع من وجه وتفرقة من وجه ، فالجمع باعتبار الشعور بالاتحاد ، والفرق لإدراك الخلق وصور الكون كما هى ، وقد تكلم صوفية القرن الثالث عن هذه الحالة باسم (الجمع والتفرقة) ومن ذلك قول بعضهم :

إِذَا مَا بَدَا لِي تَعَاظَمْتُهُ ... فَأُصْدِرُ فِي حَالِ مَنْ لَمْ يَرِدْ

(١) التعريف للجرجانى ص ٥٣ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٣١ .

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّى بِهِ ففردُ التَّوَاصُلِ مَثْنَى الْعَدَدْ[١]

فالشاعر هنا وصل إلى (جمع الجمع) بعد أن تحقق (بالجمع) ، وبعد وصوله إلى (جمع الجمع) كان جامعاً باعتبار ومفرقاً باعتبار ، ففرد التواصل بالجمع مثنى العدد بالتفرقة .

ومن المتحققين بجمع الجمع من صوفية القرن الثالث الجنيد البغدادى ، وقد أوضح هذا فى قوله :

وَتَحَقَّقْتُكَ فِى السِّرِّ م فَنَاجَاكَ لِسَانِى

فَاجْتَمَعْنَا لِمَعَانٍ وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِ

إِنْ يَكُنْ غَيَّبَكَ التَّعْظِيمُ عَنْ لَحْظِ عِيَانِى

فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوَجْدُ م مِنَ الْأَحْشَاءِ دَانِى[٢]

فالجنيد جمع لمعان وفرق لمعان ، وهذا هو عين (جمع الجمع) وهو حال العارفين ، والجنيد كما نعلم كان يلقب (سيد الطائفة) .

ومهما يكن من أمر فقد كانت أقوال الصوفية ، فى هذه الأحوال إبان القرن الثالث أقوالا ساذجة بسيطة مقتضبة ، وقارىء كتب الطبقات يلحظ ذلك واضحاً فى كلام صوفية القرن الثالث عن هذه الأحوال فهى جمل ومقطعات شعرية ، أما الكلام المفصل والشرح المطول الذى يدور عادة حول المذاهب المنظمة المعروفة فهذا ما لا نجده بالنسبة لهذه الأحوال .

غير أن واحداً من صوفية هذا القرن خرج على هذه القاعدة ، فأطال الكلام وفصله ، وأكثر الشرح حول كل مسائل التصوف فى القرن الثالث بعامة ومايتصل منها بالاتحاد بخاصة ، وقد اصطنع فى شرحه وبسط آرائه النثر تارة والنظم تارة

---

(١) الرسالة للقشيرى ص ٣٦ .

(٢) اللمع ص ٥٧ وحق كلمة دانى فى آخر البيت الأخير أن تنصب ولكن القافية حتمت بقاءها هكذا فرويت كذلك فى سائر المراجع .

أخـرى وترك فى ذلك ثروة استغلت فى العصور التالية له استغلالا حسناً ، وهذا الصوفى هو الحسين بن منصور الحـلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ والذى كان له آراء خاصة فيما يتصل بمسألة الاتحاد .

والحق أن الحلاج كان ثورة فى التصوف الإسلامى وشعره على السواء ، فقد كان له فيهما أثره الخاص الذى عرف له على مر السنين ، وفى الفصل التالى — إن شاء الله — نتبين مدى تأثير الحلاج على التصوف الإسلامى وشعره .

تعـــــقيب

يتكون هذا الفصل من فقرتين رئيسيتين: عولج فى أولها الحب الألهى وشرحت ماهيته ، وخصصت الثانية للغزل الألهى عند صوفية القرن الثالث ، وقد كانت أولى هاتين الفقرتين تمهيدا موضحا لمسائل الفقرة الثانية ومادار فيها من مقطعات شعرية .

وقد اشتملت الفقرة الثانية على تقسيم لأسلوب الغزل الإلهى إلى صريح ومحايد ومرموز ، وتبين أن الأسلوب الصريح نتاج صوفى خالص بينما تقع الشركة فى النوعين الآخرين بين الصوفية والمحبين الحسيين . كما تبين أيضا مدى ظهور النزعات الشخصية لكل شاعر صوفى فى غزله ورمزه ، وأن الرمز كما يخضع للنزعة الشخصية من ناحية يخضع للظروف السياسية والدينية والاجتماعية من ناحية أخرى ، وأن مادة الرمز تستمد من عنصرين هما الغزل الإنسانى والخمريات ، وأن السماع كان من أظهر الحالات التى يكثر دوران الشعر المرموز فيها ، وأن ما كان الصوفية ينشدونه فى السماع امتاز بالرقة وغلبة العنصر العاطفى فيه . ثم عرضت هذه الفقرة لما بعد الحب من أحوال التصوف من فناء واتحاد ، وتبين من الكلام فى هذه المسائل الصوفية أنها لم تكن من المواطن التى استفاضت فيها أقوال الصوفية كما استفاضت فى الحب الإلهى مثلا ، وأن وضوح هذه المسائل لم يتم إلا فى أخريات القرن الثالث على يد الحسين بن منصور الحلاج .

ويلاحظ على النماذج الشعرية التى دارت فى هذا الفصل ما لوحظ على نماذج الفصل السابق وهى أنها مقطعات قصيرة تامة فى موضوعها وليس فيها ما يمكن أن يسمى قصيدة ، وأطول هذه النماذج المتقدمة مقطعة ليحيى بن معاذ وأخرى لذى النون قاربتا العشرين بيتا ، وليس لهاتين المقطوعتين نظائر تجعلهما ظاهرة تستحق التسجيل ، ولذلك يمكن القول فى اطمئنان إن شعر الصوفية فى القرن الثالث كان فى شكل مقطعات قصار لا قصائد طوال .

الفصل الثالث

الحلاج ومكانته فى التصوف وشعره

ا — الحلاج :

١ — فى تاريخ بغداد « الحسين بن منصور الحلاج يكنى أبا المغيث وقيل أباعبد الله ، وكان جده مجوسياً اسمه محمى من أهل بيضاء فارس ، نشأ الحسين بواسط وقيل بتستر ، وقدم بغداد فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد وأبا الحسين النورى وعمرا المكى[١] » ويحكى ولده أن مولده كان « بالبيضاء فى موضع يقال له الطور ، ونشأ بتستر وتلمذ لسهل بن عبد الله التسترى سنتين ، ثم صعد إلى بغداد[٢] » وتفيد هذه النصوص أن الحلاج فارسى الأصل ، وأن عهده بالمجوسية ليس بالبعيد ، وأنه خالط الصوفية منذ صباه ، فقد اتصل بسهل بن عبدالله التسترى وهو فى السادسة عشرة من عمره ، وبعد مضى عامين على هذه الصلة خرج من تستر وله ثمان عشرة سنة إلى البصرة ، ومنها إلى بغداد حيث اتصل بكبار مشايخ الصوفية هناك .

وقيل فى إطلاق لقب الحلاج عليه إنه لما دخل واسط عرج على حانوت قطان ، ثم أرسل القطان فى بعض عمله على أن يساعده فى الحاج ، فلما عاد الرجل وجد كل قطنه محلوجا وكان أربعة وعشرين ألف رطل ، فسمى من ذلك اليوم حلاجا[٣] . ويظهر أن هذا التفسير من باب التماس العلل لما هو غير معروف العلة ، والأقرب

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٢ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) أخبار الحلاج ص ٨٩ نشرة ماسينيون وكراوس وتاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٤ .

إلى التصديق أنه لقب بذلك لـكلامه فى بدء أمره على أسرار المريدين ، فلقب (حلاج الأسرار) كما كان يكتب إليه بذلك أهل خوزستان[1] .

٢ — وتبدأ حياة الحلاج المعروفة منذ اتصاله بسهل بن عبد الله التسترى الصوفى المشهور وتلقيه عنه فى مدينة تستر ، وكان الحلاج فى ذلك الحين فتى فى السادسة عشرة من عمره ، وقد أخذ عن أستاذه شدة مجاهداته وحمله على نفسه ، ويظهر أنه لبس خرقة الصوفية على يده ، ومن تستر سافر الحلاج إلى البصرة فأقام بها مدة خرج بعدها إلى بغداد للقاء المشايخ بها . واتصل فى بغداد أول ما اتصل بعمرو بن عثمان المكى ، وبعد مضى ثمانية عشر شهرا على لزومه إياه تزوج من ابنة أبى يعقوب الأقطع ، ولسبب غير معروف أثار هذا الزواج حفيظة عمرو بن عثمان المكى على الحلاج وعلى صهره ، فبدأ الحلاج اتصاله بالجنيد بن محمد البغدادى وشكا إليه عمرو بن عثمان ، فنصحه الجنيد بالصبر والأناة فصبر على ذلك مدة .

ويبدو أن اتصال الحلاج بالجنيد لم يطل أمده ، وقد لا يبعد أن يكون الاتصال بينهما سطحيا ، وأيا ما كان فقد ترك الحلاج (سيد الطائفة) إلى مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة ، ولو أن اتصاله بالجنيد كان وثيقا لبادر بالرجوع إليه بعد أداء مناسك الحج ، ولكنه آثر أن يجاور بمكة فأقام بها سنة عكف فيها على المجاهدة العنيفة التى لفتت الأنظار إليه ، قال النهرجورى : « دخل الحسين بن منصور إلى مكة وكان أول دخلته ، فجلس فى صحن المسجد سنة لا يبرح من موضعه إلا للطهارة أو للطواف ، ولا يبالى بالشمس ولا بالمطر ، وكان يحمل إليه كل عشية كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة ، فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ويشرب شربتين من الماء شربة قبل الطعام وشربة بعده ، ثم يضع باقى القرص على رأس الكوز فيحمل من عنده[2] » ويقول الكتانى « دخل الحسين بن منصور مكة فى ابتداء أمره ، فجهدنا حتى أخذنا مرقعته ، قال السوسى أخذنا منها قملة فوزناها فإذا فيها نصف دانق من كثرة رياضته وشدة مجاهدته[3] » .

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٣ — ١١٤ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٨ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

ورجع الحلاج إلى بغداد بعد قضائه سنة فى مكة ، وفى بغداد لقى الجنيد ثانية فلم يحمد لقاءه ، فقد سأله مسألة فلم يجبه بحجة أنه مدع فى سؤاله ، فترك بغداد بعد أن ساءت علاقته بمشايخها إلى تستر حيث تلقى تعاليمه الصوفية الأولى . ويبدو أن شخصية الحلاج ليست شخصية عادية ، فهو يلفت الأنظار إليه فى كل مكان يحل فيه ، وهو صاحب نفوذ قوى جدا على الأتباع والمريدين ، سيء العلاقة مع النظراء والكبار من الصوفية وغيرهم ، وقد يكون هذا راجعا إلى قوة شخصيته وشدة تأثيرها على الأتباع ، وهذا مما يثير الحسد وكوامن النفوس فى صدور أصحاب المراكز والدرجات من أبناء الدنيا والصوفية . وزيادة على ذلك فقد كان فى نفس الحلاج شيء لا يسهل إدراكه دفعه إلى الاضطراب فى بعض تصرفاته منذ صباه ، فقد كان فى بدء أمره يلبس المسوح مرة والمصبغات مرة ، ويلبس فى بعض الأوقات دراعة وعمامة ، ويمشى أحيانا فى القباء على زى الجند[1] ، ومن شأن هذا الاضطراب أن يصرف عنه أنظار شخصية كبيرة لها مقامها بين الناس مثل شخصية الجنيد .

وفى تستر أقام الحلاج سنة يتشح ثياب الشيوخ بعد أن ودع عهد التلمذة على باب الجنيد فى بغداد عند رحيله عنها ، وكان له فى مقره الجديد قبول عند الناس ، فأصبح له أتباع ومريدون ، إلا أن عداء عمرو بن عثمان المكى إياه ظل يلاحقه ، فبعد أن أفسد عليه الجنيد فى بغداد لاحقه فى تستر ، فأخذ يكتب إليها الكتب يتكلم فى الحلاج بالعظائم ، فضاق الحلاج ذرعا به ، فخلع ثياب الصوفية ولبس قباء وأخذ فى صحبة أبناء الدنيا حتى يتخلص من مضايقات المكى ويفرغ لأداء مهمته فى سبيل أيسر من سبيله الأول .

وقد رأى الحلاج أن يقوم برحلته الأولى التى استغرقت خمس سنوات ، فترك تستر إلى الأقاليم الشرقية ، وقد اتهمه خصومه بأنه قام بهذه الرحلة ليتعلم السحر ، وقد أنطقوه هو بذلك ، فقد قال الحاسب « سمعت والدى يقول : وجهنى المعتضد إلى الهند لأمور أتعرفها ليقف عليها ، وكان معى فى السفينة رجل يعرف بالحسين

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٢ .

ابن منصور ، وكان حسن العشرة طيب الصحبة ، فلما خرجنا من المركب ونحن على الساحل والحمالون ينقلون الثياب من المركب إلى الشط فقلت له . إيش جئت إلى هاهنا؟ قال جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق إلى الله[(١)] » وقال المزين « رأيت الحسين بن منصور فى بعض أسفاره فقلت له : إلى أين ؟ فقال : إلى الهند ، أتعلم السحر أدعو به الخلق إلى الله عز وجل[(٢)] » وليس هنا مجال مناقشة هذين الخبرين ولكن يحمل على تكذيبهما أنهما يمكن أن يكونا مما روى بعد محنة الحلاج ، ومما يرجح ذلك أن الراوى الأول وهو والد على بن أحمد الحاجب كان موظفا فى قصر المعتضد ، ومركزه يحتم عليه نصرة المذهب السنى الذى يعمل القصر والحكومة على حمايته ، وأن الراوى الثانى هو أبو الحسن على بن محمد المزين وهو صوفى بغدادى من أصحاب الجنيد ، ورأى الجنيد فى الحلاج معروف . وأيا ما كان فقد استغرقت رحلة الحلاج هذه سنوات خمسا رجع بعدها إلى فارس ، وأخذ يتكلم على الناس ، ويدعو إلى اعتناق آرائه فى التصوف ، ويجمع حوله المريدين ، ويصنف الكتب التى تذيع آراءه بين العامة . وقد عرف فى هذه المنطقة باسم أبى عبد الله الزاهد . وكان له نشاط فى الأهواز حيث عرف باسم (حلاج الأسرار) ، وكان نشاطه موزعا فى المناطق الشرقية من العراق الذى لم يحمد إقامته به .

ويظهر أن نجاحه فى فارس والأهواز والتفاف المريدين حوله قد أنساه الأزمة التى لحقته من عداء المكى إياه ، فلبس ثياب الصوفية من جديد وخرج حاجا إلى مكة للمرة الثانية ومعه أربعمائة من المريدين مارا فى طريقه بالبصرة ، وقد يكون رجوعه إلى ثياب الصوفية جاء على حسب خطة موضوعة ، فهذا شىء لم تتفق عليه النصوص والآراء ، غير أن المتاعب أخذت تلاحق الحلاج من جديد ، فقد انبرى للطعن عليه تلميذ من تلاميذ المكى والجنيد هو أبو يعقوب النهرجورى الذى كان يكثر لزوم مكة مجاورا ، فآثر الحلاج أن يترك مكة إلى الأهواز حيث ترك زوجته

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢٠ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

وولده ، ومن هناك حمل أسرته وسار إلى بغداد مع جماعة من كبار الأهواز فأقام بها سنة .

ثم بدأ للحلاج أن يقوم برحلة ثانية إلى الأقطار الشرقية فأعد العدة للقيام برحلة أبعد مدى من رحلته الأولى « فى بلاد كفار الهند ومانوية وبوذية التركستان ، فوصلها بطريق البحر ، وصعد فى نهر السند ، وذهب من ملتان إلى كشمير ، ومضى فى طريقه صاعدا ناحية الشمال الشرقى حتى طرقان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التى كانت تحمل إلى تلك الاصقاع الديباج المنسوج فى طراز تستر وتعود منها إلى بغداد بالورق الصينى الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذى سيسطر عليه تلاميذ الحلاج مؤلفاته[1] » وقد قال الحلاج فى بيان سبب قيامه بهذه الرحلة إنه ذاهب ليدعو الخلق إلى الله ، وهناك دعا الخلق إلى الله وصنف لهم كتبا ، ويظهر أن هذه الرحلة كانت أنجح من رحلته الأولى ، فقد كان الاتصال مستمراً بينه وبين أهل هذه الأقطار بعد رجوعه من رحلته إلى بغداد ، فقد « كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد ماسين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم ، وبالبصرة قوم يسمونه المحير[2] » .

ومنذ رجوعه من هذه الرحلة بدأ الطعن عليه فى الاشتداد من الصوفية والحكام على السواء ، فقد كثر المريدون حول الحلاج وافتتن الناس به وأكثروا من الحديث عن غرائبه ، وقد آثر أن يترك هذا الجو المضطرب فترة من الوقت فيمم شطر البيت الحرام حاجا للمرة الثالثة ، وأقام بمكة سنتين مجاورا عند البيت عاد بعدها إلى بغداد ليجد الجو على ما هو عليه من الاضطراب ، فأخذت الجفوة تدب بينه وبين بعض الشخصيات الكبيرة من الحكام والعلماء والصوفية من أمثال محمد ابن داود وعلى بن عيسى والشبلى وغيرهم ، وانتهى به الأمر إلى أن قبض عليه وحبس ومنذ ذلك الوقت تبدأ محنة الحلاج .

---

(١) شخصيات قلقة ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٣ — ١١٤ .

٣ — ويظهر أن المبرر الذى اتخذ للقبض على الحلاج هو افتتان الناس به، وأما التهم التى حوكم بها فإنها جمعت بعد القبض عليه، وقد وجهت اليه تهم أربع تولى الرد عليها، منها قوله (أنا الحق)، وتأويله معنى الحج عند عدم القدرة. ويظهر أن هذه التهمة الثانية كانت الأساس المباشر لإباحة دم الحلاج بناء على تسرع من القاضى المحقق وحرص من حامد بن العباس على سفك دمه. وقد لا تخلو المحاكمة من العنصر السياسى، فللحلاج آراء لم يفهمها الظاهريون من معاصريه، وقد كان تقديسه على بن أبى طالب على أساس أنه مجلى من مجالى (النور المحمدى) — على حسب نظريته — سببا فى نسبته إلى التشيع فقد كان من بين الأشياء المصادرة بعد القبض على الحلاج صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج وفى داخل ذلك التعويج مكتوب : على عليه السلام[1].

وأيا ما كان فقد انتهت المحاكمة بصلب الحلاج على الملأ فى بغداد، وقد كانت قصة صلبه من القصص الخالدات على مر الزمن، وكان جلده وشجاعته مما يندر أن يوجد له مثال رغم شناعة الطريقة التى نفذ بها حكم الصلب فيه، فقد ضرب بالسياط أولا فما أن أو تأوه، ثم قطعت يده ورجله فلما أدرك اصفرار وجهه من شدة النزف شال بذراعه على وجهه فخضبه بالدم حتى يخفى اصفراره، ثم قطعت يده الثانية ورجله الثانية، ثم حز رأسه، وأحرقت جثته، وذرى رمارها إلى ماء دجلة ! وقد كان مصرع الحلاج مثيرا كما كانت حياته، فقد افتتن به المريدون والأتباع حياً وميتاً[2].

٤ — هذا تلخيص لحياة الحلاج قام على تتبع تنقله من مكان إلى مكان، وحياة الحلاج مما لا يمكن أن يروى فى ترجمة مختصرة كهذه، فقد كانت أحفل بالعظائم وأغنى بالأحداث من أن تضمها صفحات، ولأن الحلاج من أعقد الشخصيات وأخفاها وأعسرها على التفسير، فقد اضطربت الأخبار والروايات التى رويت فى

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٣٦ .

(٢) راجع محاكمة الحلاج وقصة صلبه مفصلة فى تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٣٢ — ١٤١ .

شأنه ، لأن الرواة والنقلة انقسموا بين محب ومبغض ، والحلاج ثالث ثلاثة أحبهم قوم فكفروا بحبهم وأبغضهم قوم فكفروا ببغضهم والاثنان الآخران عيسى بن مريم وعلى بن أبى طالب . وإنما قدمت هذا العرض السريع لتنقلات الحلاج فى بلاد الإسلام وخارجها لأتخذ منها تفسيراً لبعض آرائه ، أو توضيحاً لبعض تصرفاته ، وقد رأينا كيف بدأ الحلاج حياته الروحية كما يبدؤها سائر الصوفية ، غير أنه امتاز بالحمل على نفسه ولزوم ألوان المشقات والمجاهدات بالتلفيق من الطرق المختلفة ، ومن أمثلة حمله على نفسه ما رواه الخطيب البغدادى عن إبراهيم بن شيبان قال : « سلم أستاذى — يعنى أبا عبد الله المغربى — على عمرو بن عثمان المكى فجاراه فى مسألة ، فجرى فى عرض الكلام أن قال عمرو بن عثمان : هاهنا شاب على أبى قبيس . فلما خرجنا من عند عمرو صعدنا إليه وكان وقت الهاجرة ، فدخلنا عليه وإذا هو جالس على صخرة من أبى قبيس فى الشمس والعرق يسيل منه على تلك الصخرة ، فلما نظر إليه أبو عبد الله المغربى رجع وأشار إلىّ بيده ارجع ، فخرجنا ونزلنا الوادى ودخلنا المسجد ، فقال لى أبو عبد الله : إن عشت ترى ما يلقى هذا لأن الله يبتليه ببلاء لا يطيقه ، قعد بحمقه يتصبر مع الله ! فسألنا عنه وإذا هو الحلاج(١) » وزهد الحلاج ظاهرة ترددت فى شعره ونثره ، ولم تطغ عليها تلك الآراء الجريئة فى التصوف التى تحملها أدبه ، ومن كلامه فى الزهد قوله : من أراد أن يصل إلى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره ثم أنشد يقول :

تَدَلَّيكِ يَا نَفسُ بِالتَّسَلِّى   الْعِزُّ فِى الزُّهْدِ والتَّخَلِّى
عَلَيكِ بِالطَّلْعَةِ الَّتِى مِشْـ   ـكَاتُهَا الْكَشْفُ وَالتَّجَلى(٢)

وروى عنه أيضا :

دُنْيَا تُغَالِطُنِى كَأَنـ   ـنِّى لَسْتُ أَعْرِفُ حَالَهَا
حَظَرَ الْمَلِيكُ حَرَامَهَا   وَأَنَا احْتَمَيْتُ حَلاَلَهَا

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٨ — ١١٩ .
(٢) أخبار الحلاج ص ٨٦ .

فَوَجَدْتُهَا مُحْتَـــاجَةً فَوَهَبْتُ لَذَّتَهَا لَهَا[1]

ويظهر أن الأبيات الأخيرة من إنشاده لا من إنشائه ، فقد رويت لشاعر آخر على الأقل[2] .

وقد شارك الحلاج مشايخ القرن الثالث الكلام عن مسائل التصوف التى كان يكثر دورانها والتى كانت تعتبر من المسائل التى يتناولها الجميع لأنها أصبحت من تراث العصر ، وعلى الرغم من أن المؤلفين قريبى العهد بمصرع الحلاج لم يجرؤا على الرواية عنه فى كتبهم إلا أننا نجد بعضهم يستشهد بأقواله عند الكلام فى مسائل التصوف ، ومن هؤلاء السراج الطوسى صاحب كتاب اللمع وهو من أقدم ما كتب فى التصوف الإسلامى ، فهو حين يتكلم عن (السر) مثلا يقول : « ويحكى عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى أنه قال : « أسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم[3] » .

غير أن الحلاج أضاف جديداً إلى مسائل التصوف المعروفة فى القرن الثالث ، كما كان له فضل السبق إلى مسائل لم يتكلم فيها أحد قبله ؛ فقد أحب الحلاج حباً إلهيا — فالحب الإلهى طابع القرن الثالث — ولكن حب الحلاج كان لونا آخر يختلف عن ألوان الحب التى عهدت عند بقية الصوفية ، فقد لوّن هذا الحب بألوان نفسه المتوثبة « فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب : يا أهل الإسلام أغيثونى ، فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنس بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه[4] » وكان لحبه آثاره المعروفة عند غيره من كبار المشايخ ، فقد قال بالاتحاد كما قال به غيره ، وتفوه بشطحات كما تفوه البسطامى والشبلى فقال (أنا الحق) . ولكن اتحاد الحلاج لم يكن كاتحاد غيره من الصوفية المعاصرين ، فهو يقول بالاتحاد مع بقاء كل عنصر

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٧ — ١١٨ .

(٢) راجع محاضرات الأدباء ج ١ ص ٢٣٠ .

(٣) اللمع ص ٢٣١ .

(٤) شخصيات قلقه ص ٦٩ .

من عنصريه على ما هو عليه دون تغير ولذلك اتهم بالحلول ، وقد كتب أمير الأهواز إلى بغداد بعد أن قبض عليه سنة ٣٠١ ﻫ « يذكر أن البينة قامت عنده أن الحلاج يدعى الربوبية ويقول بالحلول[١] » وهو يعنى بذلك قوله (أنا الحق) وقد ردّ الحلاج هذه التهمة بأنه يعبر عن حالة الجمع عند الصوفية .

وكان حب الحلاج أوسع مدى من حب غيره من الصوفية ، ولأول مرة فى تاريخ التصوف نرى الحب الإلهى يتجاوز ذات الله إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد ، ذلك النور الذى أشرق قبل أن يكون الخلق ، ومنه استمد الأنبياء هديهم والأولياء معارفهم لتجليه على مر الأيام فيهم ، وهذا النور القديم كما هو مصدر هداية هو مصدر خلق ، فمنه كانت الأكوان ولولاه ما كان وجود « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم[٢] » وعن الحلاج انطلقت نظريته فى (النور المحمدى) فى الأزمنة التالية تظهر فى أشكال وتسميات مختلفة عند الصوفية ، ولكن الجوهر الذى نادى به الحلاج ظل كما هو على مر الأزمان[٣] .

وكما كان لهذه النظرية أثرها فى التصوف كان لها أثر مماثل فى الأدب ، فقد كانت عاملا هاماً فى استئناف مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على أسلوب يتفق وهذه النظرية ، بعد أن كانت المدائح فى عهده لا تختلف عن المدائح العادية فى الأدب العربى ، ومداح الرسول عليه السلام وهم مشهورون فى الأدب العربى يستقون من معين الحلاج وينسجون على منواله .

ومن نتائج الحب الإلهى عند الحلاج قوله بوحدة الأديان ، فهو يرى أن الأديان

(١) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٥٥ .
(٢) كتاب الطواسين ص ١١ .
(٣) تشبه نظرية النور المحمدى عند الحلاج نظرية الوجود الثانى أو العقل الأول عند الفارابى ، ويظهر أن كليهما متأثر فى نظريته بالأفلاطونية المحدثة . (راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ترجمة أبى ريدة ط لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م ص ١٤٨ — ١٤٩) .

وجهات نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظرة الآخرين والجميع ينشدون شيئا واحداً ، وهم فى ذلك محقون لأن الاختلاف لايعدو أن يكون اختلافاً فى الأسماء والألقاب والمقصود فى الجميع لايختلف . وقد إستلزم الكلام فى وحدة الأديان كلاما آخر فى الجبر ، لأنه نتيجة طبيعية لهذه الوحدة « فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية والقدرية مجوس هذه الأمة[1] » والجبر يقتضى الفرق بين الإرادة والأمر ، وهو لذلك يبرر مسلك إبليس فى رفض السجود لآدم ، لأن الله سبحانه أراد عدم السجود فى الأزل رغم الأمر بالسجود ، وإبليس رأى أن هذا الأمر ظاهرى فقط ، وهو فى حقيقته ابتلاء ، والله وحده هو الحقيق بالسجود له « لما قيل لإبليس اسجد لآدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الالك حتى أسجد له ؟ إن كنت أمرتنى فقد نهيتنى . قال : فإنى أعذبك عذاب الأبد ، فقال : أو لست ترانى فى عذابك لى ؟ قال : بلى ، فقال : فرؤيتك لى تحملنى على رؤية العذاب ، افعل لى ماشئت[1] » وهو يفاصل بين موقف إبليس وموقف موسى ، ويرى أن موقف إبليس فى رفض السجود أقيم وهو أشبه ما يكون بموقف محمد ، وكل ما هنالك من فرق بينهما أن محمداً لم يرجع إلى حوله فقال : بك أصول وبك أجول ، بينما رجع إبليس إلى حوله فقال . أنا خير منه .

وهو لذلك يرى أن فرعون وإبليس على الرغم من اللعنة التى لحقتهما مثالان رائعان من أمثلة الفتوة وعدم الرجوع عن الدعوى ، وهو يتخذ منهما قدوة فى عدم رجوعه عن دعواه (أنا الحق) ، ويقول « فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبتة[2] » .

---

(١) ابن الفارض والحب الألهى ص ٢٩٦ .

(٢) كتاب الطواسين ١١

(٣) كتاب الطواسين ص ٥١ .

هذه آراء الحلاج الصوفية مجملة ، وهى آراء تظهر فيها قوة شخصية الحلاج من حيث الذوق الصوفى والنظر العقلى لأن الحلاج كان أظهر صوفية القرن الثالث جنوحا إلى النظر العقلى ، بل إنه يمكن أن يعتبر بداية لمرحلة جديدة فى تطور التصوف الإسلامى ، وأياما كان فقد عبر الحلاج عن هذه الآراء نثراً مرة وشعراً مرة أخرى ، وهو فى تعبيره الشعرى نسيج وحده بين صوفية القرن الثالث ، فمادته الشعرية أحفل بالآراء والمعانى الصوفية مما أثر عن الشعراء الآخرين من الصوفية المعاصرين والسابقين ، وهى كذلك أكثر تفصيلا وأوضح تصويراً لهذه المعانى والآراء ، كما أن ما خلف الحلاج من تراث شعرى لا يعد له تراث شاعر آخر من هؤلاء الشعراء .

٥ — وإلى جانب الذوق الصوفى عند الحلاج لا يمكن أن ننكر أثر ثقافته فى صقل هذه الآراء وأبرازها وتفصيلها وتنقيحها واقتباس بعضها عن الثقافات الأخرى غير الإسلامية ، وبعض هذه الثقافة جاءه نتيجة التعلم ، وبعضها حصله عن طريق المخالطة فى الرحلات والأسفار . ومن المعروف أن الحلاج كان واسع الثقافة الإسلامية المتعارفة فى عصره « قال الواسطى : قلت لابن سريج ما تقول فى الحلاج ؟ قال : أما أنا أراه حافظاً للقرآن ، عالما به ، ماهراً فى الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار والسنن(١) » ومن الطبيعى أن يكون صوفى كبير كالحلاج عالماً بهذه المواد التى تمثل ظاهر الشريعة ، ولم يكن الانفصال قد اتضح بعد بين ظاهر الشريعة وباطنها ، بل إن صوفية هذا القرن أعلنوا بمناسبة وغير مناسبة أن آراءهم فى التصوف تستند إلى نصوص الشريعة ، وما لم يكن كذلك من آرائهم فهو باطل وفى تراجم كبار الصوفية فى هذا القرن كلام لا لبس فيه فى بيان الصلة الوثيقة بين الظاهر والباطن (راجع مثلا الرسالة للقشيرى) فمن الطبيعى أن يكون الحلاج عالماً بهذه الفروع الوثيقة الصلة بحياته . غير أن فروعاً أخرى من المعرفة عرف علم الحلاج بها ، فقد قيل : إنه « كان يعرف الشعبذة والكيمياء والطب(٢) » وقد

---

(١) أخبار الحلاج ص ١٠٦ — ١٠٧ .

(٢) شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٥٥ .

يكون هذا الحكم قائماً على تعليل الخوارق التى أثرت عن الحلاج من إحضار الأطعمة فى غير حينها ومداواة المرضى ، وإن كانت معرفة الحلاج بالكيمياء والطب ليست غريبة على عصره فذو النون مثلا كان يعرف الكيمياء لأنها كانت تعد من الثقافة الضرورية للكبار من رجال العصر .

وليس من شك فى أن الحلاج قد أفاد فى رحلتيه إلى الشرق كثيرا من المعلومات عن حياة الشعوب الشرقية ومعتقداتها بصرف النظر عن تأثره أو عدم تأثره بهذه المعتقدات ؛ فقد علل الحلاج ذهابه إلى الشرق فى إحدى رحلتيه هاتين بأنه ذاهب ليدعو الخلق إلى الله ، وإنسان يدعو قوماً إلى عقيدة ما لابد وأن يكون ذا إلمام بعقيدتهم الأصلية التى يحاول تغييرها ، هذا زيادة على أن تأثر الحلاج بالثقافات الشرقية مما نص عليه من بعض الكتاب الصوفية ، فالسهروردى :

« يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح :

اقْتُلُونِى يَاثِقَاتِى   إِنَّ فِى قَتْلِى حَيَاتِى
وَمَمَاتِى فِى حَيَاتِى   وَحَيَاتِى فِى مَمَاتِى

وهذا أيضا ماعناه بهذه الكلمات :

هَيْكَلِىُّ الْجِسْمِ نُورِىُّ الصَّمِيمْ   صَمَدِىُّ الرُّوحِ دَيَّانٌ عَلِيمْ
عَادَ بِالرُّوحِ إِلَى أَرْبَابِهَا   فَبَقِى الْهَيْكَلُ فِى التُّرْبِ رَمِيمْ[1] »

وقد كان الحلاج ذا معرفة واسعة بالمسيحية واليهودية بصفة خاصة من بين الديانات المعروفة ، وعن المسيحية نقل اصطلاحى « اللاهوت » و « الناسوت » ليعبر بهما عن العنصر الإلهى والعنصر الإنسانى فى الاتحاد الذى ينطوى فى جوهره على الحلول ويمثل ذلك قوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتُهُ   سِرَّ سَنَا لاَهُوتِهِ الثَّاقِبِ

(١) شخصيات قلقه ص ١٢٩

ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب [(١)]

في هذه الأبيات « إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية اللاهوت والناسوت ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعتى المسيح ، أضف إلى هذا أن الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت — أو الروح الإلهى بالروح الإنسانى — بأنه حلول والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائما بالمسيحية[(٢)] » أما اليهودية فيبدو أنه متأثر منها بالأثر القائل إن الله خلق آدم على صورته أى على صورة الله .

ولم يكن الحلاج سلبيا فى تصوفه ، بل كان يشارك فى الحياة الاجتماعية العامة ، بل والحياة السياسية ، وكان له آراؤه الخاصة فى كل منها ، وقد اعتبر فى فترة من الفترات خطرا سياسيا يهدد الحكم القائم بآرائه الإصلاحية من ناحية ، وبكثرة أتباعه من ناحية ثانية «ولقد أحيا الحلاج فى قلوب الكثيرين — بفضل حميته المليئة بالمفارقات — الرغبة فى الإصلاح الأخلاقى الشامل للجماعة الإسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيرا من المؤمنين بالنائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب رئيسهم فى كل فترة والشاهد الحالى أعنى (القطب) ، ويقول الإصطخرى إن كثيرا من علية القوم رأوا حينئذ فى الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب الملهم ، وكان لهم معه مراسلات فيها هداية روحية ، مما هيأ له الخوض فى السياسة العامة[(٣)] »

٦ — وقد كان الحلاج شخصية غريبة فى حياته وموته على السواء ، مما جعل الآراء تتشعب فيه حتى لا يكون بينها اتفاق ، وطبيعى أن تكون آراء غير الصوفية

---

(١) كتاب الطواسين ص ١٣٠ .

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ١٣٤ .

(٣) شخصيات قلقة ص ٧٠ — ٧١ .

ضد الحلاج ، فإن العامة والعلماء من أهل الظاهر والحكام ليست لديهم القدرة على فهم مادعا الحلاج إليه من آراء ومذاهب يستعصى فهمها على المبتدئين فى التصوف بله البعيدين عنه ، وقد كان للسلطان القائم أثناء مصرع الحلاج وبعده أثر أى أثر فى تشكيل الفكرة العامة عن الحلاج تشكيلا معينا يبرر — على الأقل — ما اتخذه ضده من تصرفات ، ولكن الغريب أن لا تتفق آراء الصوفية فى الحلاج وهم أولى الناس بفهمه والتماس الأعذار له ، وإذا كان الحسد يمكن أن يضل بعض هؤلاء الصوفية فى أحكامهم عليه فقد كان الرأى الصوفى العام جديرا باتخاذ حكم حاسم واضح فى الحلاج وآرائه ، ولكن عوامل متعددة منها مايتصل بالحلاج ومنها ما يتصل بظروفه التى ليس له دخل فيها كل ذلك حال دون اتخاذ هذا الحكم ، وظل الاضطراب قائماً يتناقله الكاتبون جيلا بعد جيل ، قال الخطيب البغدادى « والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفى الحلاج أن يكون منهم وأبى أن يعده فيهم ، وقبله من متقدميهم أبو العباس بن عطاء البغدادى ومحمد بن خفيف الشيرازى وإبراهيم بن محمد النصراباذى النيسابورى وصححوا له حاله ودونوا كلامه حتى قال ابن خفيف : الحسين بن منصور عالم ربانى ، ومن نفاه عن الصوفية نسبه إلى الشعبذة فى فعله وإلى الزندقة فى عقده[1] »

وقد حمل لواء الحملة الصوفية ضد الحلاج الجنيد بن محمد البغدادى وعمرو بن عثمان المكى ؛ أما الجنيد فقد كان سلاحه الإنكار على الحلاج فى مجالسة الخاصة بالصوفية ، فقد كان الجنيد (سيد الطائفة) ، وكان لإنكاره هذا صداه فى قلوب سامعيه ، وإن كان قد لقى معارضة فى بعض الأحيان من المخلصين للحلاج « قال أحمد بن يونس ، كنا فى ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان فى الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والنيرنج ، وكان مجلسا خاصا غاصا بالمشايخ ، فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد ، فقال ابن خفيف : ياشيخ لا تطول ، ليس إجابة الدعاء والإخبار عن الأسوار من النيرنجات والشعبذة والسحر ، فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف ، فلما خرجنا أخبرت الحلاج بذلك ، فضحك وقال . أما ابن خفيف فقد

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٢ .

تعصب لله وسيؤخر على ذلك ، وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال: إنه كذب ، ولكن قل له : سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون[١] » .

أما عمرو بن عثمان فقد تقدم أن الجفوة دبت بينه وبين تلميذه الحلاج منذ تزوج الحلاج من ابنه أبى يعقوب الأقطع ، وقد اتخذ المكى سلاحاً آخر ضد الحلاج غير الذى اتخذه الجنيد وإن كان السلاحان من نوع واحد ، وذلك هو اتهام الحلاج بادعاء القدرة على معارضة القرآن أو معارضته فعلا ، وقد أشاع المكى فى العالمين ذلك عن الحلاج ، وقد روى عنه هذا الاتهام فى روايات مختلفة يذكر بعضها علته والدافع إليه ، ففى أخبار الحلاج « وأما عمرو بن عثمان فكن علة إنكاره أن الحلاج دخل مكة ولقى عمراً فلما دخل عليه قل له : الفتى من أين ؟ فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه فإن الله تعالى يرى كل شيء ، فخجل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة ثم أشاع عنه أنه قال : يمكننى أن أتكلم بمثل هذا القرآن... الخ[٢] » وإذا كانت هذه الرواية تظهر عمرو بن عثمان بالتحامل على الحلاج فإن غيرها يظهره بمظهر الغيرة على الدين ومبادىء الطريق ويلقى التبعة على الحلاج ، ففى تاريخ بغداد « وحكى عن عمرو المكى أنه قال : كنت أماشيه فى بعض أزقة مكة وكنت أقرأ القرآن ، فسمع قراءتى فقال يمكننى أن أقول مثل هذا ففارقته[٣] » وفيه أيضا عن محمد بن يحيى الرازى « سمعت عمرو بن عثمان يلعنه ويقول لو قدرت عليه لقتلته بيدى ، فقلت : إيش الذى وجد الشيخ عليه ؟ قال : قرأت آية من كتاب الله فقال : يمكننى أن أؤلف مثله وأتكلم به[٤] بل إن روايات أخرى لنفس الخبر تجعل الحلاج يقوم بمعارضة القرآن فعلا ، وتجعل ما أصابه من الصلب نتيجة دعاء المكى عليه ، ففى ترجمة المكى فى الطبقات الكبرى ما نصه : « وحكى أنه رأى الحسين بن منصور وهو يكتب شيئا فقال : ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن ، فدعا عليه وهجره . قال الشيوخ فالذى

---

(٢) أخبار الحلاج ص ٩٢ .

(٢) أخبار الحلاج ص ٣٨ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢١ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

أصاب الحلاج وحل به من البلاء كان من ذلك الدعاء .

وهناك من الصوفية من يوجه إنكاره على الحلاج إلى الطريقة لا المبدأ ، فعندهم أن آراء الحلاج وعلى الأخص فى دعواه الظاهرة الاتحاد بالله والتى نشرها فى قوله (أنا الحق) صحيحة فى جملتها ، وأن الحلاج يستحق اللوم لا على هذه الآراء ولكن على إذاعتها على الناس وإفشاء السر الذى كاشفه به مولاه ، ومن هؤلاء أبو بكر الشبلى الذى يقول « كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحداً إلا أنه أظهر وكتمت[١] » وروى أنه وقف على الحلاج ، وهو مصلوب « فنظر إليه وقال : ألم ننهك عن العالمين[٢] ؟ » .

تلك صورة موجزة عن آراء الصوفية المعاصرين للحلاج ، أما من جاءوا بعده من الصوفية شيوخاً كانوا أو كتاباً فإنهم بنوا آراءهم على ما أثر عن هؤلاء المعاصرين ، وقد ساهمت هذه الآراء المتأخرة فى تعقيد الفكرة عن الحلاج أكثر مما ساهمت فى بيان وجه الحق فيها ، وإن كل رأى يقال فى الحلاج بعد ذلك سوف يضيف جديداً إلى المشكلة دون أن يساهم فى حلها ، وإن الرأى القاطع فى الحلاج ليبدو أن الطرق الموصلة إليه قد اندثرت وأمحت معالمها . ولكن الذى لا يختلف فيه الخصوم والأنصار والمحايدون هو أن الحلاج شخصية فذة عبقرية خلقت للمجد لا لتعيش عيش السوقة من الناس ، لقد كان الحلاج مفرطاً فى كل شىء ، والإفراط دائماً مدارج نحو المجد إذا ما ارتكز على العبقرية ، إن الاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين ، ولكن الإفراط شيمة أولئك الممتازين الذين يصنعون التاريخ :

هُمُ الْمُبْدِعُونَ بَدِيعَ الْعُلَا ... إِذَا كَانَ غَيْرُهُمُ الْمُتَّبِعْ
وَمَا الدِّينُ إِلَّا مَعَ التَّابِعِينَ ... وَلٰكِنَّمَا الْمَجْدُ لِلْمُبْتَدِعْ[٣]

---

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢١ .

(٢) نفس المرجع والصفحة . ومقول القول آية قرآنية نصها « قالوا أولم ننهك عن العالمين » بالواو (الحجر ٧٠) .

(٣) محاضرات الأدباء ج ١ ص ١٨٦ والبيتان لابن الرومى .

(ب) شعر الحلاج :

نشر ديوان الحلاج فى مجلة الجمعية الآسوية سنة ١٩٣١ وعليه تعليقات من الناشر باللغة الفرنسية[١] ، وقد صنف الناشر هذا الديوان على الوجه الآتى :

(ا) القسم الأول : وهو من إنشاء الحلاج نفسه ومصنف ثلاثة أصناف :

١ — القصائد : ولاتقل الواحدة منها عن سبعة أبيات ، وعددها إحدى عشرة قصيدة .

٢ — المقطعات : وتتراوح الواحدة منها بين بيتين وسبعة أبيات ، وعددها تسع وستون .

٣ — اليتامى : واليتيمة منها بيت واحد ، وعددها سبع .

(ب) والقسم الثانى : مما استشهد الحلاج به من شعر غيره ، أو حمل عليه بعد موته ، أو أنشىء على لسانه ، ويتألف من مجموعات خمس .

١ — المجموعة الأولى : قطع مستعارة من شعراء سابقين وهم .

(١) عبد الصمد بن المعذل . (٢) الحسين بن الضحاك (٣) شعراء مجهولون . (٤) أبو العتاهية . (٥) سهل التسترى . (٦) الجنيد البغدادى . (٧) أبو الحسين النورى . (٨) سمنون .

٢ — المجموعة الثانية : قطع من شعراء لاحقين وهم :

(١) أبوفراس الحمدانى (٢) أبو نصر السراج . (٣) متفرقات . (٤) عين القضاة الهمدانى . (٥) مدرسة ابن عربى .

---

(١) الديوان فى القسم الأول من قسمى المجلة سنة ١٩٣١ م النسخة الفرنسية رقم ١٥٢ Periodique بدار الكتب المصرية .

٣ — المجموعة الثالثة : متفرقات في لسان حال الحلاج ، وهذه تتناول الحب الإلهي والرغبة في المقاساة :

٤ — المجموعة الرابعة : قصائد من شعراء محـدثين تتناول موت الحلاج ، وأصحاب هذه القصائد هم :

(١) أبو الحسن على مظفر سبتي (القرن السادس الهجرى) (٢)عز المقدسى . (٣) على الششترى . (٤) اليافعى . (٥) الحريفيش المـكى .

٥ — المجموعة الخامسة . ملحقات .

وبدهي أن الذى يعنينا هنا هو القسم الأول من قسمى الديوان ، لأنه من صنع الحلاج نفسه . أما القسم الثانى فليس له فيه نصيب اللهم إلا الاختيار للاستشهاد فى المجموعة الأولى من القسم الثانى ، وهذا القدر من الشعر لا يصح إدخاله فى الاعتبار إلا إذا لم يعرف أصله الإنساني الذى نقل عنه . هذا فضلا عن أن أكثر الشعراء السابقين الذين اختار الحلاج الاستشهاد بشعرهم من شعراء الزهد والتصوف ، وممن تقدم الـكلام عنهم فى مواضع سابقة ، ولا يحسن تـكرار القول عنهم .

وتقسيم الناشر للقسم الأول من الديوان تقسيم لا ينقصه التنظيم الشكلى ، ولـكننى مضطر لاتباع تقسيم آخر يقوم على الناحية الموضوعية لشعر الحلاج يمكن إجماله فيما يلى :

١ — التصوف العملى فى شعر الحلاج .

٢ — الحب الإلهى والمعرفة .

٣ — الاتحاد وطبيعته ، والفناء وشطحاته .

٤ — النور المحمدى وأثره فى المدائح النبوية .

٥ — وحدة الأديان .

هذه هى الموضوعات التى يمكن أن يقسم إليها شعر الحلاج ، وهى فى الواقع

تجمع العناصر الرئيسية التي تتكون منها آراء الحلاج ومذهبه في التصوف ، فبمقدار نجاح شعر الحلاج في تصوير هذه الموضوعات يكون نجاحه من الناحية الفنية الموضوعية . ويحسن أن أبادر هنا بالتنبيه إلى أن أخطاء النقل تشيع في الديوان شيوعاً ظاهراً ، بعضها مما يمكن إصلاحه لظهور وجه الصواب فيه ، وبعضها يستعصى على الإصلاح ، وفي كل موضع يكون هذا الإصلاح ممكنا سأشير إلى موضعه وأبين أصله .

١ — شارك الحلاج صوفية عصره الكلام عن الناحية العملية في التصوف ، فذم الدنيا ، ودعا إلى الزهد فيها ، وأقام وجهة نظره في الدعوة إلى الزهد على أساس ديني ، فقال :

دُنْيَا تُخَادِعُنِي كَأَنِّـ ... ـى لَسْتُ أَعْرِفُ حَالَهَا
ذَمَّ الإِلٰهُ حَـرَامَهَا ... وَأَنَا اجْتَنَبْتُ حَلاَلَهَا
مَدَّتْ إِلَىَّ يَمِينَهَا ... فَرَدَدْتُهَا وَشِمَالَهَا
وَرَأَيْتُهَا مُحْتَاجَةً ... فَوَهَبْتُ جُمْلَتَهَا لَهَا
وَمَتَى عَرَفْتُ وِصَالَهَا ... حَتَّى أَخَافُ مَلاَلَهَا(١)

والمقطوعة تسير في تصوير الدنيا على منهج صوفي ، فتصورها في صورة حسناء يطلب الناس وصالها ، والشاعر هنا يمتنع عن طلب ذلك الوصال بل يرفضه في غير عناء لأنه لم يجرب الوصال حتى يهمه الهجر ، وقد تقدم أن الأبيات نسبت في بعض المراجع إلى شاعر آخر(٢) وهو محمود بن الحسن الوراق المتوفى سنة ٢٢٣ ﻫ ، وإذا كانت هذه المقطوعة جيدة السبك فإن ذلك مما يرشح نسبتها إلى الوراق ، لأنه أجود أسلوباً من الحلاج ، فللحلاج مقطوعات أخرى في نفس الموضوع ليست في مثل هذا اللين ولا هذه السلاسة والقوة مثل قوله :

---

(١) الديوان : مقطوعة رقم ٤٥ .
(٢) في محاضرات الأدباء ج ١ ص ٣٢٠ .

إلى كَمْ أنْتَ فِي بَحْرِ الخَطَايَا تُبَارِزُ مَنْ يَرَاكَ وَلاَ تَرَاهُ
وَسمتُكَ سَمْتُ ذِي وَرَعٍ تَقِيٍّ وَفِعْلُكَ فِعْلُ مُتَّبِعٍ هَوَاهُ
فَيَامَنْ بَاتَ يَخْلُو بِالمَعَاصِي وَعَيْنُ اللهُ شَاهِدَةٌ تَرَاهُ
أتَطْلُبُ أنْ تَنَالَ العَفْوَ مِمَّا عَصَيْتَ وَأَنتَ لَمْ تَطْلُبْ رِضَاهُ
فَتُبْ قَبلَ المَمَاتِ وَقَبْلَ يَوْمٍ يُلاَقِي العَبْدُ مَا كَسَبَتْ يَدَاهُ
أتفرَحُ بِالذُّنُوبِ وَبِالخَطَايَا وَتَنْسَاهُ وَلاَ أحَدٌ سِوَاهُ(١)

فالمقطوعة ليست قوية لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ، وهى أشبه ما تكون بكلام الوعاظ . وقد كان لمجاهدات الحلاج صدى فى شعره ، فهو فى إحدى مقطوعات ديوانه يصف خلوته بمحبوبه وقربه منه ، ويشرح ماهية ذلك القرب فيقول :

لِى حَبِيبٌ أزُورُ فِي الخَلَوَاتِ حَاضِرٌ غَائِبٌ عَنِ اللَّحَظَاتِ
مَا تَرَانِي أُصْغِي إلَيْهِ بِسَمْعٍ كَيْ أَعِي مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتِ
كَلِمَاتٌ مِنْ غَيْرِ شَكْلٍ وَلاَ نُطْـ ـقٍ وَلاَ مِثْلُ نَغْمَةِ الأَصْوَاتِ
فَكَأَنِّي مُخَاطِبٌ كُنْتُ إيَّا ـهُ عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي
حَاضِرٌ غَائِبٌ قَرِيبٌ بَعِيدٌ وَهْوَ لَمْ تَحْوِهِ رُسُومُ الصِّفَاتِ
هُوَ أدْنَى مِنَ الضَّمِيرِ إلَى الوَهْـ ـمِ وَأَخْفَي مِنْ لاَئِحِ الخَطَرَاتِ(٢)

والحلاج فى هذه المقطوعة يصور الخلوة الصوفية ، ويبين أهميتها بياناً واضحاً فى أسلوب سلس ومعان تتتابع فى انتظام ، فالخلوة الصوفية لها مهمتها التى ينتظرها

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ٢ وكلمة « الخطايا » فى آخر الشطر الأول من البيت الأخير ليست مجرورة بالباء فى الأصل .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ١١ .

الصوفية منها زيادة على العبادة ، لأن العبادة من هم أهل الظاهر ، أما الصوفية فقد فرغوا من التأميل في الثواب والحذر من العقاب ، لأنهم جاوزوا هذه المقامات إلى مقامات أعلى لا يقصدون فيها غير قرب المحبوب ، ولذلك كان الذكر في الخلوات أهم من الصلاة وقراءة القرآن ، لأنه يعين على استحضار حالة الوجد ، والوجد باب الصوفية إلى عالمهم الرحيب ، وهو حالة جذبية تنشأ عن مثير خارجي من ذكر أو سماع لا سلطان لأحد عليها ، لأنها هبة من الله تعالى لمن يشاء من عباده ، وهي كما يقول بعض الصوفية « سر الله عند عباده المؤمنين » ويقول الحلاج :

مَوَاجِيدُ حَقٍّ أَوْجَدَ الْحَقُّ كُلَّهَا ... وَإِنْ عَجَزَتْ عَنْهَا فُهُومُ الْأَكَابِرِ

وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطْرَةٌ ثُمَّ نَظْرَةٌ ... تُنْشِي لَهِيبًا بَيْنَ تِلْكَ السَّرَائِرِ

إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضُوعِفَتْ ... ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ .. [1] الخ

ولم يأت الحلاج بجديد في تفسير الوجد زيادة عن أقوال صوفية عصره ، ولعل أدق ما في المقطوعة قوله « وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة » أي أن الوجد هو عبارة عن خطرة ذكر الحق تعالى في سرائر أوليائه التي تفني الإنسان عن نفسه ، فيتجلى له الله تعالى في حالة فنائه عن نفسه لأنه يبقى في ربه ، وهو كلام لم يغفل عنه الصوفية المعاصرون .

ويحذر الحلاج من الركون إلى الذكر في الخلوات والاغترار به ، لأن رؤية الذكر حجاب عن المذكور ، ولا يتم الكشف إلا بالغيبة عن كل ما عدا الله حتى عن الكشف نفسه ، ومن ذلك قول ابن عباد النفري في المخاطبات « رؤيتك للرؤية حجبة » ويقول الحلاج :

أَنْتَ الْمُوَلِّهُ لِي لَا الذِّكْرُ وَلَّهَنِي ... حَاشَا لِقَلْبِيَ أَنْ يَعْلَقْ بِهِ ذِكْرِي

الذِّكْرُ وَاسِطَةٌ تُخْفِيكَ عَنْ نَظَرِي ... إِذَا تَوَشَّحَهُ مِنْ خَاطِرِي فِكْرِي [2]

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ١٩ . ولم تذكر هنا المقطعة كاملة .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ١٨ ، وقد اقتضى الوزن تسكين آخر الفعل (يعلق) في البيت الأول وكان حقه أن ينصب .

وإذا كان الحلاج يجعل الذكر فى هذين البيتين واسطة فإنه فى بيتين آخرين يجعل هذه الوسائط كفرا فيقول :

إِذَا بَلَغَ الصَّبُّ الْكَمَالَ مِنَ الْهَوَى ... وَغَابَ عَنِ الْمَذْكُورِ فِى سَطْوَةِ الذِّكْرِ
فَشَاهَدَ حَقًّا حِينَ يُشْهِدُهُ الْهَوَى ... بِأَنَّ صَلَاةَ الْعَارِفِينَ مِنَ الْكُفْرِ (١)

وإذا كان الذكر والصلاة ومظاهر العبادة جميعها وسائط وحجبا دون رؤية الله تعالى فإن النفس وحظوظها أولى أن تكون كذلك ، فلا يتم الكشف إلا بالفناء عن النفس فناء تاما :

بَدَا لَكَ سِرٌّ طَالَ عَنْكَ اكْتِتَامُهُ ... وَلَاحَ صَبَاحٌ كُنْتَ أَنْتَ ظَلَامَهُ
وَأَنْتَ حِجَابُ الْقَلْبِ عَنْ سِرِّ غَيْبِهِ ... وَلَوْلَاكَ لَمْ يُطْبَعْ عَلَيْهِ خِتَامُهُ (٢)

وإذا كان الحلاج يتفق وسائر الصوفية فى مجاهداته وما يترتب على هذه المجاهدات من أحوال ذوقية فإنه ينفرد عن هؤلاء الصوفية فى أنه يجعل من المقاساة والآلام شيئا مقصودا لذاته ، وهو مذهب لم يشارك الحلاج فيه من صوفية القرن الثالث أحد فهو يقول:

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ ... وَلَـٰكِنِّى أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
فَكُلُّ مَآرِبِى قَدْ نِلْتُ مِنْهَا ... سِوَى مَلْذُوذِ وَجْدِى بِالْعَذَابِ (٣)

وهو هنا لا يقصد ثواب الآخرة وعقابها ، ولكنه يطلق كلمة (الثواب) على النعيم مطلقا ، وكلمة (العقاب) على العذاب مطلقا ، ويقول إنه لا يريد من حبه إلا آلام الوجد ، لأنه يجد فيها لذة لا يجدها فى ألوان النعيم الأخرى ، فالمقاساة فى الحب لذة لا يعرفها إلا الخاصة من المحبين .

---

(١) الديوان مقطعة رقم ٢٠ رواية ب

(٢) الديوان مقطعة رقم ٥٢ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ٧ .

والحلاج يوافق الرأى الصوفى السائد وهو أن أسرار التصوف يجب أن تصان عمن لا يفهمها من العامة وأهل الظاهر ، وأن كل من أذاع هذه الأسرار فقد أخل بآداب الطريق واستحق وقوع العقاب به ، يقول الحلاج هذا ويعترف أنه ممن أذاع هذه الأسرار وأنه فى ذلك مخالف ومتأهل للعقاب :

مَنْ سَارَرُوهُ فَأَبْدَى كُلَّ مَا سَتَرُوا ... وَلَمْ يُرَاعِ اتِّصَالاً كَانَ غَشَّاشَا
إِذَا النُّفُوسُ أَذَاعَتْ سِرَّ مَا عَلِمَتْ ... فَكُلُّ مَا حَمَلَتْ مِنْ عَقْلِهَا حَاشَا(١)
مَنْ لَمْ يَصُنْ سِرَّ مَوْلاَهُ وَسَيِّدِهِ ... لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقَبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلَلٍ ... وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأُنْسِ إِيحَاشَا
وَجَانَبُوهُ فَلَمْ يَصْلُحْ لِقُرْبِهِمُ ... لَمَّا رَأَوْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ نَبَّاشَا(٢)

وقد علق الناشر على هذه القصيدة بأنها من أقدم الشواهد فى هذا الموضوع ، ولهذا نقدها ابن الجوزى .

٢ — وللحلاج فى الحب الإلهى ثروة لا تعدلها ثروة شاعر صوفى آخر فى القرن الثالث ، ويتناول الحلاج فى قصائده ومقطعاته التى أنشأها فى الحب الإلهى وصف حبه ، وآثار ذلك الحب ونتائجه ، فى أسلوب تبدو فيه شخصية الحلاج المتفانى فى حبه واضحة جلية . وأسلوب الحلاج فى حبه الإلهى يعتبر جملة من أصرح الأساليب الصوفية ، فكل قصائده كانت بمنجاة عن ذلك الأسلوب الرمزى المغرق فى المادية والذى تخفى معه معانى الشعر فلا يقطع بصوفيته أو إنسانيته ، فشعر الحلاج إذن شعر صريح ، وليكون الحكم عليه فى هذه الناحية دقيقا يمكن أن يقسم أسلوب الحلاج فى غزله الإلهى قسمين :

(ا) القسم الأول من غزله مصوغ فى أسلوب غير مرموز ، ولكن معناه محتمل يصلح أن يحمل على الغزل الإنسانى كما يمكن حمله على الغزل الإلهى .

---

(١) الرواية هكذا وكلمة حاشا فى آخر البيت لا وجه لها ولعلها (طاشا) .
(٢) الديوان : القصيدة الخامسة .

(ب) والقسم الثانى مصوغ فى أسلوب صريح أيضا ، ولكن معناه لا يمكن حمله إلا على الغزل الإلهى لقرائن تعين ذلك بصفة قاطعة حينا وبصفة مرجحة حينا آخر .

فمن النوع الأول قوله فى إخلاص الحب لمحبوبه وتفرده فى قلبه ورضاه بجريان أحوال الحب المختلفة عليه :

سَكَنْتَ قَلْبِى وَفِيهِ مِنْكَ أَسْرَارُ   فَلْيَهْنِكَ الدَّارُ بَلْ فَلْيَهْنِكَ الْجَارُ
مَا فِيهِ غَيْرُكَ مِنْ سِرٍّ عَلِمْتُ بِهِ   فَانْظُرْ بِعَيْنِكَ هَلْ فِى الدَّارِ دَيَّارُ
وَلَيْلَةُ الْهَجْرِ إِنْ طَالَتْ وَإِنْ قَصُرَتْ   فَمُؤْنِسِى أَمَلِى فِيهَا وَتَذْكَارُ
إِنِّى لَرَاضٍ بِمَا يُرْضِيكَ مِنْ تَلَفِى   يَا قَاتِلِى وَلِمَا تَخْتَارُ أَخْتَارُ (١)

فهذا أسلوب ليس فيه ما يصرفه إلى وجهة معينة فى الغزل ، فمن الممكن أن يتغنى به إنسان حب محبوب من البشر سيطر على قلبه فانفرد به وملكه فأصبح ولا هم له سوى رضا حبيبه ولو كان رضاه هذا فى تلف ذلك المحب المدنف ، كما يمكن أن يصرف إلى الغزل الإلهى ليصبح وصفا لحالة صوفى أخلص حبه لله فأصبح رضاه فى رضا ربه وأمسى أمله فى نيل بغيته من حبه سراجا يضىء له ظلمة ليالى الهجر والحجاب ، ومن أسلوبه المحتمل كذلك قوله :

وَاللهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ   إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِى
وَلَا خَلَوْتُ إِلَى قَوْمٍ أُحَدِّثُهُمْ   إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِى بَيْنَ جُلَّاسِى
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْزُونًا وَلَا فَرِحًا   إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِى بَيْنَ وَسْوَاسِى
وَلَا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ   إِلَّا رَأَيْتُ خَيَالًا مِنْكَ فِى الْكَاسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْإِتْيَانِ جِئْتُكُمُ   سَعْيًا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشْيًا عَلَى الرَّاسِ
مَالِى وَلِلنَّاسِ كَمْ يَلْحَوْنَنِى سَفَهًا   دِينِى لِنَفْسِى وَدِينُ النَّاسِ لِلنَّاسِ (٢)

---

(١) الديوان مقطعة رقم ٢٣ .   (٢) الديوان مقطعة رقم ٣١ .

فليس فى هذه المقطعة ما يعين صرفها إلى وجهة معينة فى الغزل ، والمقطوعة تظهر عليها مسحة من قوة الأسلوب ورصانة السبك وجدة المعانى وحرارة الإخلاص ، وتختم ببيت تبدو فيه الطبيعة الحلاجية تلك الطبيعة الثائرة الخارجة على المألوف فى عدم مبالاة بما تواضع عليه الناس من عادات وتقاليد ، فللحلاج دينه وللناس دينهم .

ومن المقطعات التى تظهر فيها هذه الروح قوله :

اُلحبُّ مَا دَامَ مَكْتُومًا عَلَى خَطَرٍ وَغَايَةُ الْأَمْنِ أَنْ تَدْنُو مِنَ الْحَذَرِ
وَأَطْيَبُ الْحُبِّ مَانَمَّ الْحَدِيثُ بِهِ كَالنَّارِ لَمْ تُؤْتِ نَفْعًا وَهْىَ فِى الْحَجَرِ
مِنْ بَعْدِمَاحَضَرَ الْأَحْبَابُ وَاجْتَمَعَ الْـ أَعْدَاءُ وَاخْتَطَّ إِسْمِى صَاحِبُ الْخَبَرِ
أَرْجُو لِنَفْسِىَ بُرْأً مِنْ مَحَبَّتِكُمْ إِذَا تَبَرَّأْتُ مِنْ سَمْعِى وَمِنْ بَصَرِى (١)

فهو يأبى إلا أن يعلن حبه لأن فى ذلك طيب الحب ولأن النار لم ينتفع بها إلا بعد خروجها من حجرها بالقدح ، على الرغم من تصريحه بأن أسرار الصوفية مما لا يحسن إذاعته على الناس . والحلاج فى حبه نهب لاختلاف الأحوال عليه يزول عنه الحال لينزل به ضده ، وليس كهؤلاء الذين ثبت بهم حبهم على حال واحدة لا يزول ، فإن هؤلاء يدعون أنهم جازوا مرحلة التغير إلى مرحلة الاستقرار وعبروا سكرات الحب إلى صحوه ، أما الذين مازالوا يعانون هـذه السكرات فهم الذين تختلف عليهم الأحوال وتتقاذفهم أمواجها :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِى بِحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِى الْمَوْجُ وَأَنْحَطُّ
فَتَارَةً يَرْفَعُنِى مَوْجُهَا وَتَارَةً أَهْوِى وَأَنْغَطُّ
حَتَّى إِذَا صَيَّرَنِى فِى الْهَوَى إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطٌّ . . .

---

(١) الديوان مقطعة رقم ٢٤ والبيت الثالث مضطرب فى الأصل وقد غيرت فيه ألفاظا لسلامة المعنى ، وهو فى الأصل هكذا : من بعد ماحضر الحاب واجتمعا الأعداء وأمقط اسمى صاحب الخبر .

نَادَيْتُ يَامَنْ لَمْ أَبُحْ بِاسْمِهِ ... وَلَمْ أَخُنْهُ فِي الْهَوَى قَطُّ
تَقِيكَ نَفْسِي السُّوءَ مِنْ حَاكِمٍ ... مَا كَانَ هَذَا بَيْنَنَا شَرْطُ(١)

تلك مقطوعات محتملة المعانى الغزلية يمكن صرفها إلى الناحية الإنسانية كما يمكن صرفها إلى الناحية الإلهية ، وطبيعى أن يكون نصيب هذا اللون من الغزل فى شعر الحلاج من الإغراق فى المسائل الروحية أقل من نصيب ذلك النوع ذى المعانى الإلهية الصريحة ، ففى هـذا النوع الأخير يترك الشاعر الميدان المشترك بين الغزلين إلى دائرة خاصة بالغزل الإلهى يكون الـكلام فيها قاصرا على الحب الإلهى وماهيته وحالاته .

وقد تقدم أن فى هذا النوع الأخير قرائن معينة أو مرجحة تصرف مقطوعاته إلى الوجهة الإلهية فى الغزل ، ومن ذلك قول الحلاج .

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سِرِّى وَنَجْوَائِى ... لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِى وَمَعْنَائِى
أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِى إِلَيْكَ فَهَلْ ... نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَاجَيْتَ إِيَّائِى
يَا عَيْنَ عَيْنِ وُجُودِى يَا مَدَى هِمَمِى ... يَا مَنْطِقِى وَعِبَارَاتِى وَإِعْيَائِى
يَا كُلَّ كُلِّى وَيَاسَمْعِى وَيَابَصَرِى ... يَا جُمْلَتِى وَتَبَاعِيضِى وَأَجْزَائِى
يَا كُلَّ كُلِّى وَكُلُّ الْـكُلِّ مُلْتَبِسُ ... وَكُلُّ كُلِّكَ مَلْبُوسٌ بِمَعْنَائِى(٢)

فالحلاج هنا يخاطب محبوبه بأنه سره ومعناه ، وأنه يدعوه لأن محبوبه دعاه أولا ، وأن فى دعائه محبوبه دعاء محبوبه إياه ، وهذا المحبوب اتحد بالمحب فأصبح وجوده ومنطقه وسمعه وبصره وكله وأجزاءه ، وأن هذا الاتحاد تناول كل ذرات المحب فأصبح ومحبوبه شيئا غير مفترق . وهذا أسلوب صوفى فى الغزل لم يعهد عند شعراء الغزل الإنسانى الذين لم يصلوا فى حبهم إلى هذه الحقائق الروحانية كما وصل

---

(١) الديوان مقطعة رقم ٣٤ .
(٢) الديوان : القصيدة الأولى .

الصوفيـة ، ولاختلاف المحبوب بين الطائفتين أثر فى اختلاف معانى الغزل الصريح بينهما .

وقد تـكون القرينـة المعينة واضحة الدلالة لأنها نص فى موضوعها ، كأن يعبر عن معانى الغزل بألفاظ اصطلاحية خاصة بالصوفية ، أو تـكون المعانى ممـا لا يتناوله غيرهم كقوله :

حَوَيْتُ بِكُلِّى كُلَّ حُبِّكَ يَا قُدْسِى   تُـكَاشِفُنِى حَتَّى كَأَنَّكَ فِى نَفْسِى

أُقَلِّبُ قَلْبِى فِى سِوَاكَ فَلَا أَرَى   سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَمِنْكَ بِهِ أُنْسِي

فَهَا أَنَا فِى حُبِّ الْحَيَـاةِ مُجَمَّعٌ

مِنَ الْأُنْسِ فَاقْبِضْنِى إِلَيْكَ مِنَ الْحَبْسِ (٢)

فعبارة (ياقدسى) مما لا يخاطب به غير الله سبحانه ، والمـكاشفة خاصة بأرباب القلوب ، والانـكماش عن مخالطة الناس واعتبار الحياة محبسا لا فرج منه إلا بالموت من المعانى التى لا يتناولها غير الصوفية والفلاسفة .

هذان قسمان لأسلوب الغزل الإلهى عند الحلاج : أحدهما ليس نصا فى موضوعه يجوز صرفه إلى دنيا المادة كما يجوز توجيهه إلى عالم الروح مع أنه أنشىء فى الأصل للتعبير عن معان روحانية ، والثانى نص فى تناول المعانى الروحانية والمسائل الصوفية لأن به من القرائن ما يعين توجيهه هذه الوجهة . ومعنى هذا أن الأسلوب المرموز الذى يكتسى أثواب المادة ويستعين بالمعانى الإنسانية الشهوانية الصارخة لا وجود له فى شعر الحلاج كما رأيناه عند الآخرين من صوفية القرن الثالث (راجع الفصل المتقدم) فالحق أن الحلاج آثر التصريح على الرمز ، وهذا يرجع إلى طبيعة الحلاج وشخصيته ، تلك الشخصية الثائرة المتوثبة النزاعة إلى التجديد ، المحتقرة للتقليد ، ومن شأن هذه الشخصية أن تعبر عن آرائها فى أسلوب صريح لا مواربة فيه ، ولذلك قال بعض المستشرقين : « إن أسلوب الحلاج فى الحب أسلوب مجرد من

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ٣٠ .

المظاهر المادية ، فهو لا يستعمل الطريقة الرمزية التي تتخذ شكلا من أشكال الحب الدنيوي[١] » .

هذا فيما يتصل بأسلوب الغزل الإلهي عند الحلاج ، أما المعاني فقد يتابع صوفية عصره ، فيطرق معاني عادية لا يظهر فيها أثر الابتكار ، لأنها في متناول أيدي الجميع كقوله :

مَكَانُكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ ... فَلَيْسَ لِخَلْقٍ فِي مَكَانِكَ مَوْضِعُ
وَحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظُمِي ... فَكَيْفَ تَرَانِي إِنْ فَقَدْتُكَ أَصْنَعُ[٢]

فالمعنى مشترك بين الصوفية جميعا بل بين الصوفية والشعراء الحسيين ، ومما تابع فيه غيره وإن كان أقل تداولا من سابقه قوله :

كَانَتْ لِقَلْبِيَ أَهْوَاءٌ مُفَرَّقَةٌ ... فَاسْتَجْمَعَتْ مُذْ رَأَتْكَ الْعَيْنُ أَهْوَائِي[٣]

فهو قريب من قول بعض الرهبان ينصح «اجعل الهم هما واحدا في الطاعة» .

ولكن روح الحلاج لا تلبث أن تظهر واضحة في مقطعات أخرى ، فهو رجل مستهلك في الحب لا يحب بقلبه كما يحب سائر الناس ، بل يحب بكل ذرة فيه ، وإن مظاهر التجرد التي يشاهده الناس فيها هي مظاهر حب في حقيقتها :

يَا مَوْضِعَ النَّاظِرِ مِنْ نَاظِرِي ... وَيَا مَكَانَ السِّرِّ مِنْ خَاطِرِي
يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِي كُلُّهَا ... أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي
تُرَاكَ تَرْثِي لِلَّذِي قَلْبُهُ ... مُعَلَّقٌ فِي مِخْلَبَيْ طَائِرِ
مُدَلَّهٌ حَيْرَانُ مُسْتَوْحِشٌ ... يَهْرُبُ مِنْ قَفْرٍ إِلَى آخَرِ
يَسْرِي وَمَا يَدْرِي وَأَسْرَارُهُ ... تَسْرِي كَلَمْحِ الْبَارِقِ النَّائِرِ

---

(1) Henri Lammens: Al Hallaj, Un mystique, Musulman P: 131.
(٢) الديوان مقطعة رقم ٣٥ .
(٣) الديوان مقطعة رقم ٣ .

كَسُرْعَةِ الْوَهْمِ لِمَنْ وَهْمُهُ عَلَى دَقِيقِ الْغَامِضِ الْغَابِرِ
فِي لُجِّ بَحْرِ الْفِكْرِ تَجْرِى بِهِ لَطَائِفٌ مِنْ قُدْرَةِ الْقَادِرِ (١)

وكما تتجلى شخصية الحلاج فى هذه المقطوعة من حيث المعنى والروح تتجلى طريقته التى يلجأ إليها أحيانا فى الألفاظ ، فكثيرا ما يبنى مقطعة من مقطعاته على بضعة أحرف هجائية تتكون منها كلمة ما ، فيقول مثلا عن لفظ الجلالة :

أَحْرُفٌ أَرْبَعٌ بِهَا هَامَ قَلْبِي وَتَلَاشَتْ بِهَا هُمُومِي وَفِكْرِى
أَلِفٌ تَأْلَفُ الْخَلَائِقَ بِالصُّنْعِ وَلَامٌ عَلَى الْمَلَامَةِ تَجْرِى
ثُمَّ لَامٌ زِيَادَةٌ فِي الْمَعَانِي ثُمَّ هَاءٌ بِهَا أَهِيمُ أَتَدْرِى (٢)

وقد يغرق الحلاج فى استعمال هذه الطريقة ، فيخرج إلى التعقيد الذى يذهب برونق الشعر ، ويجعله أشبه ما يكون بالألغاز والأحاجي .

ومما يتصل بالحب الإلهى المعرفة ، ولها فى شعر الحلاج مكان ظاهر ، وهو لا يتكلم فى صلة الحب بالمعرفة وتقدمها عليه أو تأخرها عنه ، بل يتكلم عن ماهية المعرفة ، والفرق بينها وبين العلم فيقول :

لِلْعِلْمِ أَهْلٌ وَلِلْإِيمَانِ تَرْتِيبُ وَلِلْعُلُومِ وَأَهْلِيهَا تَجَارِيبُ
وَالْعِلْمُ عِلْمَانِ مَنْبُوذٌ وَمُكْتَسَبٌ وَالْبَحْرُ بَحْرَانِ مَرْكُوبٌ وَمَرْهُوبُ
وَالدَّهْرُ يَوْمَانِ مَذْمُومٌ وَمُمْتَدَحٌ وَالنَّاسُ إِثْنَانِ مَمْنُوعٌ وَمَسْلُوبُ
فَاسْمَعْ بِقَلْبِكَ مَا يَأْتِيكَ عَنْ ثِقَةٍ وَانْظُرْ بِفَهْمِكَ فَالتَّمْيِيزُ مَوْهُوبُ (٣)

---

(١) الديوان القصيدة الثالثة

(٢) الديوان مقطعة رقم ٢٨ . والرواية فى الأصل أهيم بها والبيت على ذلك مكسور وقد غيرته بهذا التقديم والتأخير ليتم الوزن .

(٣) الديوان القصيدة الثانية . وكلمة « أهليها » فى البيت الأول بغير ياء فى الأصل وبغيرها يكسر البيت .

فهو يفرق بين الإيمان والعلم ، ويقسم العلم إلى نوعين : موهوب ومكتسب ، والأول هو المعرفة ، والثانى العلم الظاهر الذى يطلبه عامة الناس ، والدهر بالنسبة لهذه المعرفة بين يوم تتم فيه فيمتدح ، ويوم تنقطع فيه فيذم ، والناس بالنسبة لها بين منعم عليه ومحروم ، وإذا كان السماع عن الثقات هو عدة العلم الظاهر فإن التميز والذوق والاستعداد لتلقى الإنعامات الإلهية عدة العلم الباطن وهو المعرفة ، أما أداتها فهى القلب ، وأما أولئك الذين يتخذون من العقل أداة للمعرفة كالفلاسفة مثلا فهم يخطئون منهجها الصحيح

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِدًا أَسْرَحَهُ فِي حَيْرَةٍ يَلْهُو
قَدْ شَابَ بِالتَّلْبِيسِ أَسْرَارَهُ يَقُولُ فِي حَيْرَتِهِ هَلْ هُو (١)

وإعداد القلب لتلقى المعرفة أمر شاق لايقوى عليه إلا أولوا العزم من أهل الطريق ، فهو يتطلب مجاهدة وصبرا ، وانقطاعا عن الدنيا وما فيها بالجسم والنفس ، وتخليا عما سوى الله تعالى جملة ، فإذا ما صقلت النفس وانجلى القلب وكان المتجرد ممن كتب لهم هذا الفوز أشرقت شمس المعرفة على القلب وآتاه الله علم ما لم يكن ليعلمه .

حَقِيقَةُ الْحَقِّ قَدْ تَجَلَّتْ مَطْلَبُ مَنْ رَامَهَا عَسِيرُ (٢)

وهو يشبه الحقيقة بالشمس يشرق ضوؤها ولا ينال جوهرها .

فَقُلْتُ أَخِلَّائِى هِيَ الشَّمْسُ نُورُهَا قَرِيبٌ وَلَٰكِنْ فِي تَنَاوُلِهَا بُعْدُ (٣)

ولا بد بعد المجاهدة من الهبة ، فالمجاهدة والإنعام من الله أساسان هامان لكل معرفة ، فإذا تمت المجاهدة ولم يتم الإنعام بقى المتجرد طول عمره بلا معرفة ، لأن الله وحده هو الواهب لمن يشاء من عباده :

---

(١) الديوان مقطعة رقم ٦٦ .
(٢) الديوان مقطعة ١٧ .
(٣) الديوان يتيمة رقم ٣ وقد يكون الحلاج مستشهداً بهذا البيت وليس له .

اسْمٌ مَعَ الخَلْقِ قَدْ تَاهُوا بِهِ وَلَهاً ... لِيَعْلَمُوا مِنْهُ مَعْنًى مِنْ مَعَانِيهِ
وَاللهِ لَا يَصِلُوا مِنْــهُ إِلَى سَبَبٍ ... حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَبْدَاهُ يُبْدِيهِ (١)

٣ — والحلاج متحقق بحال الفناء فى حبه ، وهو لذلك يغلب عليه السكر والدهش ، وهذا الفناء موهوب لا مكتسب ، وهو قبل أن يتحقق به يطلب من الله تعالى أن ينعم عليه بالفناء برفع ذاته وإفنائها فإنها هى حجابه عن ربه :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّيٌّ يُزَاحِمُنِي ... فَارْفَعْ بِأَنِّكَ إِنِّيَّ مِنَ الْبَيْنِ (٢)

أى أن نفسى هى المانعة لى من الفناء فى حبك ، ووجودى هو المانع من الاستهلاك فى وجودك ، فارفع هويتى عنى حتى أتحقق بهويتك .

فإذا ما فنى عن نفسه بقى بالله ، لأن الفناء يستلزم البقاء ، والفناء والبقاء يعبر عنهما بمقام الجمع ، وهو شعور بالاتحاد بين المحب والمحبوب ، ويتم فى حالة جذبية يصحبها غيبة عن الصور والأكوان ، فإذا ما أفاق الغائب عن غيبته فقد رجع إلى مقام التفرقة ، وهو الحالة العادية للإنسان ، وفيها يرى الخلق غير الحق فيفرق بينهما وقد عبر الحلاج عن مقام الجمع بقوله :

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي ... فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ (٣)

أى أن الاتحاد قد تم بين الرائى والمرئى فأصبحا شيئا واحدا ، وفى هذه الحالة يعبر كل واحد من عنصرى الاتحاد عن الآخر بضمير المتكلم . ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا الاتحاد عند الصوفية غير مبنى على النظر العقلى ، بل هو حالة ذوقية تسيطر على المتصوف فيشعر بالوحدة مع الله أو مع الله والأشياء ويرى الجميع شيئا واحدا ، وقد تزول هذه الحالة عند المتحققين بمقام الجمع فقط ، وقد لا تزول عند المتحققين بمقام جمع الجمع ، وهى عند الكل حالة ذوقية لا نصيب لها من

---

(١) الديوان مقطعه رقم ٦٩ . والفعل (يصلو) حذفت منه النون لغير سبب ظاهر

(٢) الديوان مقطعة رقم ٥٥ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ١٠ .

النظر العقلى ، فهى وحدة شهود لا وحدة وجود ، وقد وصفت (سانتا تيريزا) حالة الجمع الصوفى التى يشعر فيها الفانى بالاتحاد فى قولها : « فى تأمل الوحدة تتيقظ الروح تماما فيما يتعلق بالله ، وتنام تماما فيما يتعلق بأشياء هذا العالم وفيما يختص بنفسها . وفى الوقت القصير الذى يتم فيه الاتحاد تكون الروح خلوا من كل شعور ، حتى لو أرادت التفكير فإنها لا تستطيعه . وهكذا لا تحتاج لأن تستخدم أية حيلة لاستعمال ذكائها ، فهى تبقى تحت وطأة الجمود فى نشاطها لدرجة أنها لا تعرف ما تحب ولا كيف تحب ولا ما تريد .

بالاختصار هى ميتة تماما بالنسبة للأشياء ، وحية بالنسبة لله[١] » وهذا وصف واضح لحالة الاتحاد ، ومما يعطى هذا الوصف قيمة ذاتية أن الواصفة جربت هذه الأحوال ، وما راء كمن سمع ، وهذا الوصف ينطبق تماما على كلام الصوفية فى الفناء عن النفس والبقاء بالله ، وهو ما عبرت عنه بقولها « بالاختصار هى ميتة تماما بالنسبة للأشياء ، وحية بالنسبة لله » .

تحقق الحلاج بهذه الحالة التى يفنى فيها الصوفى عن نفسه تحت وطأة الشعور بالاتحاد ، فتكلم عن الله بضمير المفرد المتكلم ، وهذا ما يعبر عنه عند الصوفية بالشطح ، وفى بحر هذه الحالة الزاخر نطق الحلاج بقوله : (أنا الحق) ورأى أن رجوعه عن هذه الدعوى فى حالة صحوه يسقطه من بساط الفتوة ، فاقتدى بإبليس وفرعون وقال « فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبتة[٢] » وهذه الدعوى كما نطق بها الحلاج نثرا نطق بها شعراً فقال :

لَسْتُ بِالتَّوْحِيـــدِ أَلْهُو غَيْرَ أَنِّى عَنْـــهُ أَسْهُو
كَيْفَ أَسْهُو كَيْفَ أَلْهُو وَصَحِيحٌ أَنَّنِى هُـــو[٣]

William James : The Varieties Of Relgious Experience. (١)
p : 408 .

(٣) الطواسين ص ٥١ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٦٧ .

وقال :

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِى أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا (١)

ولكن مذهب الحلاج فى الاتحاد يخالف مذهب البقية من صوفية القرن الثالث ، فعلى الرغم من إمكان الاتحاد عنده بين الخلق والحق إذا بلغ العبد درجة معينة من الصفاء الروحى فإن هذا الاتحاد لا يكون فيه امتزاج تام بين الطبيعتين بحيث تصيران طبيعة واحدة ، فإن الإنسان مهما اتحد بربه فإن جوهره يظل إنسانيا كما هو ، فالاتحاد عند الحلاج يشبه الاتحاد بين العناصر التى لا تزول فيه صفاتها الذاتية كامتزاج الماء بالخمر أو العنبر بالمسك قال :

جُبِلَتْ رُوحُكَ فِى رُوحِى كَمَا يُجْبَلُ الْعَنْبَرُ بِالْمِسْكِ الْفَتِقْ
فَإِذَا مَسَّكَ شَىْءٌ مَسَّنِى فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا نَفْتَرِقْ (٢)

وقال :

مُزِجَتْ رُوحُكَ فِى رُوحِى كَمَا تُمْزَجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزُّلَالْ
فَإِذَا مَسَّكَ شَىْءٌ مَسَّنِى فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِى كُلِّ حَالْ (٣)

ومعنى هذا أن اتحاد الحلاج اتحاد حلولى يكون بين الروح الإلهى والروح الإنسانى، وهذا ما يظهر من البيتين المتقدمين «أنا من أهوى .. الخ» ولعل مما هو أصرح فى الحلول قوله :

أَنْتَ بَيْنَ الشِّغَافِ وَالْقَلْبِ تَجْرِى مِثْلَ جَرْىِ الدُّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِى
وَتَحُلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِى كَحُلُولِ الْأَرْوَاحِ فِى الْأَبْدَانِ

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٧ .
(٢) الديوان : مقطعة رقم ٤١ .
(٣) الديوان : مقطعة رقم ٤٧ .

لَيْسَ مِنْ سَاكِنٍ تَحَرَّكَ إِلاَّ أَنْتَ حَرَّكْتَهُ خَفِيَّ الْمَكَانِ [١]

فقول الحلاج إذن أنا (الحق) وقوله (أنا من أهوى) ليس كقول البسطامى (أنا هو)؛ لأن البسطامى يشعر بالاتحاد، وأما الحلاج فيقول بالحلول، ولذلك يوضح قوله (أنا الحق) فى مقطعة أخرى فيقول:

أَنَا سِرُّ الْحَقِّ مَا الْحَقُّ أَنَا بَلْ أَنَا حَقٌّ فَفَرِّقْ بَيْنَنَا [٢]

أى أنه قد حل فيه عنصر إلهى فهو حق، ولكنه ليس الحق بذاته لأنه لا يرى امتزاج عنصرى الاتحاد الذى يتم بين المحب ومحبوبه.

ويعبر الحلاج عن العنصر الإنسانى (بالناسوت)، كما يعبر عن العنصر الإلهى (باللاهوت)، وهما تعبيران مسيحيان، نقلهما الحلاج عن المسيحية كما نقل عنها النظرية التى تقوم عليهما وهى الحلول لأن المسيحية ترى أن عنصراً إلهياً قد حل فى المسيح، وقد كان به يحيى الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص كما كان يظهر للناس ويأكل ويشرب ويتعامل مع غيره بالعنصر الإنسانى فهو — إذن — ذو طبيعة مزدوجة.

وحلول الحلاج على هذا الوضع ليس ذوقا صوفيا خالصا، بل هو مشوب بالنظر العقلى المنقول عن المسيحية التى طال بها الجدل حول هذا الموضوع، وهنا تظهر أهمية الحلاج فى تاريخ التصوف الإسلامى؛ فهو من ناحية يمثل العنصر المسيحى فى التصوف الإسلامى تمثيلا واضحا، ومن ناحية أخرى تعتبر آراؤه بدء مرحلة جديدة فى تاريخ التصوف، تلك المرحلة التى بدأ الذوق الصوفى يختلط فيها بالنظر العقلى.

والنصوص التى يدل ظاهرها على الاتحاد عند الحلاج ترد فى حقيقتها إلى رأيه فى الحلول، ذلك بأن الحلاج ليس واحدى المذاهب بل اثنتيه، فهو يرى أن

---

(١) الديوان: مقطعة رقم ٦١.

(٢) الطواسين ص ١٨٤.

المحب يحل فيه المحبوب إذا ما فني المحب عن صفاته البشرية وحلت محلها صفات أخرى إلهية ، وهذا الحلول لا يعني امتزاج عنصريه امتزاجا ينفي عنهما حقيقتهما .

والنصوص التي تدل على الحلول صراحة كثيرة في شعر الحلاج فمن ذلك قوله :

دَخَلْتُ بِنَا سُوتِي لَدَيْكَ عَلَى الْخَلْقِ ... وَلَوْلاَ لاَهُوتِي خَرَجْتُ مِنَ الصِّدْقِ
ظَهَرْتَ لِقَوْمٍ وَالْتَبَسْتَ لِفِتْيَةٍ ... فَتَاهُوا وضَلُّوا وَاحْتَجَبْتَ عَنِ الْخَلْقِ
فَتَظْهَرُ لِلأَلْبَابِ فِي الْغَرْبِ تَارَةً
وَطَوْرًا عَلَى الْأَلْبَابِ تَغْرُبُ فِي الشَّرْقِ[1]

وقوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتُه ... سِرَّ سَنَا لاَهُوتِهِ الثَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا ... فِي صُورَةِ الآكِلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ ... كَلَحْظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ[2]

٤ — والحلاج أول صوفي مسلم قال بنظرية (النور المحمدى) ، وتقضى هذه النظرية بقدم نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وتجعله مصدر الخلق جميعاً ؛ فعنه صدرت الموجودات ، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات ، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلى ، وقد كانت الصورة الكاملة فى محمد بن عبد الله خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين . وقد عقد الحلاج لشرح هذه النظرية فصلا فى كتاب (الطواسين) سماه (طاسين السراج) قال فى أوله « طس سراج من نور الغيب ، وبدأ وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق أميا لجمع همته . . . الخ[3] » ثم قال « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ٤٢ .
(٢) الديوان : مقطعة رقم ٥
(٣) الطواسين ص ٩ .

وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، وجوده سبق العدم ، واسمه سبق القــــلم ، لأنه كان قبل الأمم[١] » ثم قال « الحق به وبه الحقيقة ، هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة[٢] »

ومن هذه النصوص تتبين نظرية الحلاج فى (النور المحمدى) ، فهو أول تعين من تعينات الذات الإلهية ، وعنه فاضت المخلوقات الأخرى ، فهو أصل الوجود وعماده ولولاه ما كان شمس ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار . وعن الحلاج تطورت هذه النظرية على أيدى الصوفية فى العصور التالية حاملة أسماء مختلفة مثل (الإنسان الكامل) أو (القطب) ولكن جوهر النظرية ظل كما وضعه الحلاج فى القرن الثالث . والحلاج متأثر فى هذه النظرية بعناصر أجنبية ، فالعنصر المسيحى فيها ظاهر ، والنظرية ليست مسيحية الأصل ، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية ثم نقلها الحلاج إلى التصوف كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى .

والمهم هنا تأثير هذه النظرية فى الشعر وإذا كان الحلاج قد ترك كثيراً من النصوص النثرية التى توضحها فإنه لم يترك مثل ذلك فى شعره ، فما وصل إلينا من شعر الحلاج ليس فيه ما يتصل بهذه النظرية اللهم إلا مقطعة واحدة من مقطعات ديوانه غير ظاهرة المعنى ، ولكن كلمة (النبوة) فى بيتها الأول هى التى أوحت بصلتها بهذه النظرية قال :

عِقْدُ النُّبُوَّةِ مِصْبَاحٌ مِنَ النُّورِ ... مُعَلَّقُ الْوَحْيِ فِي مِشْكَاةِ تَامُورِ
بِاللهِ يَنْفُخُ نَفْخَ الرُّوحِ فِي خَلَدِي ... بِخَاطِرِي نَفْخَ إِسْرَافِيلَ فِي الصُّورِ
إِذَا تَجَلَّى لِطُورِي أَنْ يُكَلِّمَنِي ... رَأَيْتُ فِي غَيْبَتِي مُوسَى عَلَى الطُّورِ[٣]

هذا كل ما يتصل بهذه النظرية من شعر الحلاج ، وهو على قلته عديم القيمة

---

(١) الطواسين ص ١١ .
(٢) الطواسين ص ١٣ — ١٤ .
(٣) الديوان : مقطعة رقم ٢١ .

لان غموض المعنى فى القطعة وعدم وضوح موضوعها لا يجعل صلتها بالموضوع شيئاً مقطوعا به .

ولكن أثر هذه النظرية يبدو واضحا فى تطور المدائح النبوية التى كانت فى حياة الرسول عليه السلام لا تختلف كثيرا عن المدائح الأخرى ، ثم أصبحت بعد وفاته لونا من ألوان العبادة يتقرب به إلى الله (١) وبظهور هذه النظرية أغرق مداح الرسول فى مدحهم ؛ فقالوا عنه إنه أول خلق الله ، وإنه أصل الوجود ، ولولاه ما كانت الأفلاك ، ومن هديه أخذت الرسالات والنبوات ، وغير ذلك من صور المبالغة مما نراه فى شعر ابن الفارض (٢) وابن عربى (٣) والبوصيرى (٤) وابن العريف (٥) والنابلسى (٦) وإبراهيم الدسوقى (٧) ومحمد البكرى (٨) وغيرهم من مداح الرسول ، فكل هؤلاء يسلكون فى مبالغتهم فى مدح الرسول عليه السلام طريقا عبده لهم الحلاج من قبل .

٥ — وإذا كان نور محمد هو أصل كل هدى ودين ، وكان الأنبياء الذين تتابعوا من لدن آدم إلى عيسى إنما يمثلون هذ الخلق الأول مفيض الوجود وأصل الهداية فإن الأديان — على هذا — ترجع إلى أصل واحد ، وتضىء من مشكاة واحدة ، وإذا كانت الرسوم والأشكال هى التى تختلف بين دين وآخر فإن الجوهر واحد فى الكل ، لأنها جميعاً تهدف إلى غاية واحدة هى عبادة إله واحد لا فرق فى ذلك بين الموحد منها والمعدد ، وهكذا ينتهى الحلاج إلى القول (بوحدة

---

(١) أخبار الحلاج ص ٥٣ .

(٢) راجع الأبيات ٤٦٤ ، ٤٦٥ — ٦٣٧ ، ٦٣٨ من الثانية الكبرى فى ديوان ابن الفارض .

(٣) راجع ديوان ابن عربى ص ٢ ط بولاق سنة ١٢٧١ هـ

(٤) راجع البردة والهمزية للبوصيرى ، والتصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق لزكى مبارك جـ ١ ص ٣٧٦ .

(٥) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق جـ ١ ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(٦) نفس المرجع ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(٧) نفس المرجع ص ٢٧٣ .

(٨) نفس المرجع ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٨٠ .

الأديان) ، ويعتبرها وجهات نظر نحو حقيقة واحدة ، ولعله أول من نادى بوحدة الأديان من بين صوفية الإسلام؛ فقد قال «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما[١] » وسمع مرة رجلا يسب يهوديا فأعترض على ذلك وقال : إن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هى ألقاب مختلفة ، وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف ، ثم قال :

تَفَـكَّرتُ فِى الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقًا ... فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلاً لَهُ شُعَبٌ جَمَّا
فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ ... يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلٌ يُعَبِّرُ عِنْـــدَهُ ... جَمِيعَ الْمَعَالِى وَالْمَعَانِى فَيَفْهَمَا[٢]

وإنما وقع الاختلاف فى الدين بين الناس لإرادة سبقت من الله تعالى لا سلطان لأحد على الإفلات منها ، ومعنى هذا أن الحلاج يقول بالجبر ، والواقع أن الصوفية جميعا يقولون بالجبر أو يميلون إلى القول به ، لأنه يأتلف ومذهبهم فى التوكل والتجريد ، والقول بالجبر لازمة من لوازم القول بوحدة الأديان « فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة ، لا اختيارا منهم بل اختيار عليهم ، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية[٣] » ومعنى هذا أن القول ببطلان دين من هذه الأديان خطأ وضلال ، وأن التوحيد كما يراه الموحدون ليس أكثر صحة من التثليث أو غيره من العقائد الأخرى ، وهو لذلك يقول :

كَفَرْتُ بِدِينِ اللهِ وَالْـكُفْرُ وَاجِبٌ ... لَدَىَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحُ[٤]

أى أنه لا يوافق المتدينين من أهل الظاهر الذين يقولون بصحة دينهم وبطلان ما عداه ويرى أن مخالفته رأيهم أمر واجب يفرضه عليه ذوقه الصوفى ، ومبدؤه

---

(١) أخبار الحلاج ص ٥٣ .
(٢) راجع أخبار الحلاج ص ٧٠ .
(٣) ابن الفارض والحب الألهى ص٣٩٦ .
(٤) الديوان : اليتيمة رقم ٢ .

فى الحب الإلهى الذى يتسع فيطوى العالمين جميعا ؛ فإن القول بوحدة الأديان ينطوى على نظرة إنسانية لاتصدر إلا من كبار القلوب ، ولكن تعبير الحلاج عن مذهبه فى وحدة الأديان جاء مثيرا فى بعض الأحيان ، ونفس الحلاج ثائرة دائما ، قلقة دائما ، فلا عجب أن يصدر عنه مثل البيت المتقدم أو قوله :

أَلاَ أَبْلِـغْ أَحِبَّائِى بِأَنِّى رَكِبْتُ الْبَحْرَ وَانْـكَسَرَ السَّفِينَهْ
عَلَى دِينِ الصَّلِيبِ يَـكُونُ مَوْتِى وَلاَ الْبَطْحَا أُرِيدُ وَلاَ الْمَدِينَهْ (١)

فهو فى مقطعته هذه يعبر عن حاله فى حبه واستهلاكه فيه ، ولا يريد أن يتحدث عن مذهبه فى وحدة الأديان ، ولكنه يؤثر هذا الأسلوب فى التعبير عن حبه وتنبئه لنفسه بالصلب على أنه نهاية له . وشخصية الحلاج دائما لاتأنس إلى المألوف ، والا فإن مذهبه فى وحدة الأديان لا يقول ببطلان التوحيد ، لأنه دين من الأديان .

وقد استلزم مذهبه فى الجبر أن يبرر موقف إبليس فى عدم السجود لآدم ، لأن عصيان الأمر التكليفى لايعنى عصيان الإرادة ، فقد جاء رفض السجود موافقا لإرادة الله رغم مخالفته لأمره التكليفى ، وقد عقد لبيان هذه المسألة فصلا من كتاب الطواسين تحت عنوان (طاسين الأزل والالتباس) جاء فيه « فقال له اسجد . قال : لاغير . قال له : وإن عليك لعنتى . قال : لا غير :

جُحُودِى فِيكَ تَقْدِيسُ وَعَقْلِى فِيكَ تَهْوِيسُ
وَمَا آدَمَ إِلاَّكَ وَمَنْ فِى الْبَيْنِ إِبْلِيسُ (٢)

أى أن رفض الأمر بالسجود تقديس لك ، وعقلى هذا الأمر هو عين الهوس فلا يستحق السجود على الحقيقة غيرك ، وإن هذا المخلوق الذى خلقته من طين جعلته سبب فتنتى وابتلائى ، ولهذا فلو سجدت له وأطعت أمرك التكليفى فقد

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٦ .

(٢) الطواسين ص ٤٣ والأبيات منقولة عن الأصل الفارسى وما قبلها هو نفس النص العربى ، والديوان :مقطعة ٢٨ .

سجدت لغيرك ، وهذا مالا يكون منى وأنا أعرف العارفين بك . ومعنى هذا أن عدم السجود جاء موافقا لإرادة الله تعالى ، وبهذا ينتفى اللوم عن إبليس :

لاَ تَلُمْنِي فَاللَّوْمُ مِنِّى بَعِيدُ ... وَأَجِرْ سَيِّدِى فَإِنِّى وَحِيدُ (١)

والحلاج يعتبر إبليس قدوة له فى الفتوة ، فقد رفض السجود وهدد بالنار وما رجع ، ولو سجد لسقط من بساط الفتوة ، ومثله فى فتوته فرعون الذى أبى أن يرجع عن دعواه (أنا ربكم الأعلى) ، وهو يقارن بين موقف إبليس وموقف موسى حين قال له : انظر إلى الجبل ، فنظر . ولذلك كانت منزلة إبليس فى المعرفة خيراً من منزلة موسى ، لأن إبليس قيل له اسجد فما سجد ، وقيل لموسى انظر فنظر ، والموقف الوحيد الذى يعدل موقف إبليس بل يفوقه موقف محمد حين قيل له انظر فما نظر « مازاغ البصر وما طغى » وإنما كان موقف محمد خيراً من موقف إبليس لأن إبليس رجع إلى حوله فقال أنا خير منه ، ومحمد لم يرجع إلى حوله بل قال ، بك أحول وبك أصول ، وقال : لاأحصى ثناء عليك . ولقيمة هذا الموقف من إبليس فى المعرفة والفتوة اقتدى الحلاج به فلم يرجع عن دعواه (أنا الحق) وقال : « وإن قتلت أوصلبت أوقطعت يداى أو رجلاى مارجعت عن دعواى (٢) » .

هذه هى الموضوعات الرئيسية التى دار حولها شعر الحلاج ، بل هى الموضوعات الرئيسية التى دار حولها ماخلف فى التصوف من نثر وشعر ، وكل ماعدا ما تقدم من موضوعات فهو متصل بها من قريب أوبعيد ، فى ديوان الحلاج شعر أنشأه فى النعى على أخلاق الصوفية وانحرافهم عن طريقهم السوى ، روى أنه لما قبض عليه ورأى حملة بعض الصوفية عليه قال :

أَنْعَى إِلَيْكَ قُلُوباً طَالَمَا هَطَلَتْ ... سَحَائِبُ الْوَحْيِ فِيهَا أَبْحُرَ الْحِكَمِ

أَنْعَى إِلَيْكَ لِسَانَ الْحَقِّ مُذْ زَمَنٍ ... أَوْدَى وَتَذْكَارُهُ فِى الْوَهْمِ كَالْعَدَمِ

---

(١) الطواسين ص ٥٣ والديوان : مقطعة رقم ١٤ .

(٢) الطواسين ص ٥١ — ٥٢ .

أَنْعَى إِلَيْكَ بَيَاناً تَسْتَكِينُ لَهُ ... أَقْوَالُ كُلِّ فَصِيحٍ مِقْوَلٍ فَهِمِ
أَنْعَى إِلَيْكَ إِشَارَاتِ الْعُقُولِ مَعًا ... لَمْ يَبْقَ مِنْهُنَّ إِلاَّ دَارِسُ الرِّمَمِ
أَنْعَي وَحُبِّكَ أَخْلاَقاً لِطَائِفَةٍ ... كَانَتْ مَطَايَاهُمُ مِنْ مَكْمَدِ الْكَظَمِ
مَضَى الْجَمِيعُ فَلاَ عَيْنٌ وَلاَ أَثَرٌ ... مُضِيَّ عَادٍ وَفِقْدَانَ الْأُلَى إِرَمِ
وَخَلَّفُوا مَعْشَرًا يُجْرُونَ لِبْسَتَهُمْ ... أَعْمَى مِنَ الْبَهْمِ بَلْ أَعْمَى مِنَ النَّعَمِ (١)

وفى هذه القصيدة يبدو ألم الحلاج من الأسلوب الذى عومل به من زملاء الطريق ، فقد تقدم شيء عن حملة الجنيد البغدادى وعمرو بن عثمان المكى عليه ، وهى حملة لاحقته فى كل مكان لجأ إليه فرار منها . وقد يتناول الحلاج فى بعض قصائده اصطلاحات التصوف ، فيسردها متتابعة فى كل شطر كلمات ثلاث ، ثم يقول إن هذه الألفاظ مما يتداوله الصوفية فى كلامهم :

وَقَبْضٌ ثُمَّ بَسْطٌ ثُمَّ مَحْوٌ ... وَفَرْقٌ ثُمَّ جَمْعٌ ثُم طَمْسُ
عِبَارَاتٌ لِأَقْوَامٍ تَسَاوَتْ ... لَدَيْهِمْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَفَلْسُ (٢)

وفى شعر الحلاج ألغاز غير مفهومة المعنى تبدو وكأنها طلاسم ، وهذا يجعلنا نطمئن إلى كمال الصورة التى يعطيها ديوانه عنه ، فشخصية الحلاج كما تقدم شخصية غريبة فى كثير من أطوارها وتصرفاتها ، وقد انطبعت هذه الغرابة فى شعره فبدت أمثال هذه المقطعات الغامضة التى تبدو وكأنها كلمات السحرة والمشعبذين وليست شعراً يتناول موضوعا معروفا بالتعبير والتصوير . ومن هذا الاستعراض المتقدم لشعر الحلاج من ناحية الموضوع يتجلى لنا بمالا يدع مجالا للشك قدرته على تناول موضوعات التصوف تناولا حسناً فى الشعر ، وهو شيء لم يتيسر لأحد قبله ، فإن هذه الموضوعات قد استعصى بيانها على كبار المشايخ — فى بعض الأحيان — نثراً ، ولكن الحلاج استطاع أن يلقى عليها ضوءاً قوياً ، ويضفى عليها ثوباً من التأثير الذوقى فيما خلف لنا من قصائد ومقطعات .

---

(١) الديوان : القصيدة السادسة

(٢) راجع القصيدة الرابعة من الديوان .

ولكن سؤالاً ينبغى أن يرد فى هذا المقام هو : إذا سلم أن الحلاج كان موفقاً فى تناول الموضوعات الصوفية شعراً من حيث الموضوع فهل كان موفقاً فى ذلك من حيث الشكل .

والإجابة على هذا السؤال تقتضى استعراضاً لديوان الحلاج يقوم على أساس النقد الشكلى له ، وديوانه صورة صادقة لشاعريته ، لا لأنه التراث الشعرى الوحيد الذى خلفه الحلاج فهذا شىء غير مقطوع به ، بل لأن الموضوعات التى تناولها فى الديوان تمثل تمثيلا حسناً الموضوعات الرئيسية التى قامت عليها أسس التصوف عند الحلاج .

وقارىء ديوان الحلاج يلمس بوضوح أنه كان موفقاً فى كثير من القصائد والمقطعات من الناحية الشكلية إلى جانب توفيقه فى الناحية الموضوعية ، فالسلاسة والانسياب والاطراد والرصانة فى الأسلوب وتسلسل المعانى والانسجام بين الألفاظ أشياء نجدها فى كثير من قطعه الشعرية ، إلى جانب شعور القارىء بأن الشاعر واثق من نفسه فى تناول موضوعه ، من حيث فهمه للموضوع وقدرته على الأداء ، ولنقرأ له من إحدى قصائده الأبيات الآتية وهى من الغزل الإلهى :

يَا مَوْضِعَ النَّاظِرِ مِنْ نَاظِرِى وَيَا مَكَانَ السِّرِّ مِنْ خَاطِرِى
يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِى كُلُّهَا أَحَبُّ مِنْ بَعْضِى وَمِنْ سَائِرِى
تُرَاكَ تَرْثِى لِلَّذِى قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِى مِخْلَبَىْ طَائِرِ
مُدَلَّهٌ حَيْرَانُ مُسْتَوْحِشٌ يَهْرُبُ مِنْ قَفْرٍ إِلَى آخَرِ
فِى لُجِّ بَحْرِ الْفِكْرِ تَجْرِى بِهِ لَطَائِفٌ مِنْ قُدْرَةِ الْقَادِرِ (١)

ويقول فى موضوع المعرفة بالله :

وَأَىُّ الْأَرْضِ تَخْلُو مِنْكَ حَتَّى تَعَالَوْا يَطْلُبُونَكَ فِى السَّمَاءِ

تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ جَهْرًا وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ مِنَ الْعَمَاءِ (١)

وقال القناد « لقيت الحلاج يوماً فى حالة رثة فقلت له : كيف حالك ؟ فأنشأ يقول :

لَئِنْ أَمْسَيْتُ فِي ثَوْبَىْ عَدِيمٍ لَقَــدْ بَلِيَا عَلَى حُرٍّ كَرِيمِ
فَلَا يَحْزُنْكَ أَنْ أَبْصَرْتَ حَالاً مُغَيَّرَةً عَنِ الْحَالِ الْقَدِيمِ
فَلِيَ نَفْسٌ سَتَتْلَفُ أَوْ سَتَرْقَى لَعَمْرُكَ بِي إِلَى أَمْرٍ جَسِيمِ (٢)

وهذا يتبين لنا مدى قدرة الحلاج على التعبير الشعرى ، ولا يقال إن النماذج المتقدمة تتناول موضوعات شعرية بطبيعتها ؛ فإن الحب والمعرفة فى شكلها البسيط والتسلى على تغير الحالات موضوعات عاطفية تلائم التعبير الشعرى — فإن الحلاج تناول موضوعات صوفية معقدة تتصل اتصالا مباشراً بالنظر العقلى والفلسفى ولم تفارقه سلاسة الأسلوب ورصانته واتساق الألفاظ وانسجامها ، ومن ذلك قوله فى بيان مذهبه فى الحلول وقد تقدم :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتُهُ سِرَّ سَنَا لاَهُوتِهِ الثَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَــدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ كَلَحْظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (٣)

وهذه النماذج كثيرة فى شعر الحلاج نكتفى منها بما تقدم ، ولنتناول بعد ذلك ما هو أقل وهو المآخذ فى شعره ، وإنصافاً للرجل قبل سرد هذه المآخذ يجب النص على أن ديوان الحلاج لم يصحح حتى الآن ، فقد عبثت به الرواية عبثاً مشيناً ألصق به كثيراً من العيوب النحوية والعروضية التى لا يمكن أن يقع فيها

---

(١) الديوان : المقطعة رقم ١ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٧ .

(٣) الديوان: مقطعة رقم ٥ وكلمة ناسوته فى الشطر الأول مرفوعة وقد ضبطها المسيو ماسينيون بالنصب وذلك خطأ لا يظهر معه المعنى (راجع الطواسين ص ١٣٠) .

إنسان فى ثقافة الحلاج وعلمه ، ومما يؤيد ذلك أن هذا التحريف لحق النصوص النثرية التى نقلت عن الحلاج أيضاً ، وقارىء كتاب الطواسين مثلا يلمس كثرة هذه التحريفات ، ويظهر أن اختفاء مؤلفات الحلاج فترة من الزمن تحت ضغط الحكومات القائمة إذ ذاك هو الذى جعلها تقع نهباً للتغيير والتحريف والاختلاف .

وأظهر المآخذ فى شعر الحلاج يمكن ردها إلى المسائل الآتية :

١ — كثرة التجائه إلى الضرورات الشعرية ، والضرورات وإن أجازها العرضيون غير جائزة عند النقاد ، ومن صور هذه الضرورات مد المقصور فى القافية كقوله :

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سِرِّى وَنَجْوَائِى ... لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِى ومَعْنَائِى (١)

وقوله :

فَصَارَ يَحْسُدُنِى مَنْ كُنْتُ أَحْسُدُهُ

وَصِرْتُ مَوْلَى الْوَرَى مُذْ صِرْتُ مَوْلَائِى (٢)

وفصل الضمير مع إمكان اتصاله كقوله :

أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِى إِلَيْكَ فَهَلْ ... نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَاجَيْتَ إِيَّائِى (٣)

وتسكين الميم فى (لم) الاستفهامية كقوله :

قُلْ لِى فَدَيْتُكَ يَا سَمْعِى وَيَا بَصَرِى ... لِمْ ذِى اللَّجَاجَةَ فِى بُعْدِى وَإِقْصَائِى (٤)

وقطع همزة الوصل كقوله .

وَالدَّهْرُ يَوْمَانِ مَذْمُومٌ وَمُمْتَدَحٌ ... وَالنَّاسُ إِثْنَانِ مَمْنُوحٌ وَمَسْلُوبُ (٥)

---

(١) الديوان : القصيدة الأولى .
(٢) الديوان : مقطعة رقم ٣ :
(٣) الديوان : القصيد الأولى .
(٤) الديوان : القصيدة الأولى .
(٥) الديوان : القصيدة الثانية .

وقوله :

رَقِيبَانِ مِنِّى شَاهِدَانِ لِحُبِّهِ وَإِثْنَانِ مِنِّى شَاهِدَانِ تَرَانِى (١)

٢ — سوء اختيار الروى فى القافية كقوله :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِى بِحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِى الْمَوْجُ وَأَنْحَطُّ (٢)

فالطاء المشددة هنا ثقيلة لا تصلح لأن تكون قافية ، لأنها تحتاج إلى ضغط صوتى ومجهود لإظهار التضعيف ، ومن شأن القافية أن يصلها منشد الشعر ليشعر عندها بالراحة والانتهاء .

٣ — وقد يكون سوء الاختيار عند الحلاج منصباً على كلمة معينة فى البيت ، فكثيراً ما يضيف الكلمة إلى مثيلتها فيقول :

يَا كُلَّ كُلِّى وَكُلُّ الْكُلِّ مُلْتَبِسٌ وَكُلُّ كُلِّكَ مَلْبُوسٌ بِمَعْنَائِى (٣)

ويقول :

وَلاَئِحٍ لاَحَ فِى ضَمِيرِى أَدَقُّ مِنْ فَهْمِ وَهْمِ وَهْمِى (٤)

ولايقال إن كل كلمة من هذه المضافات لها مدلولها المقصود بحيث لايمكن الاستغناء عنها ، فإن ذلك لايبرر نبوها فى السمع ونفور الطبع عنها ، وإذا كان المقصود أولا وأخيرا هو شرح مسائل التصوف فى النثر متسع عظيم لذلك .

وقد يستعمل الحلاج اصطلاحات غير ذائعة بين الصوفية ، ومعروف أن الاصطلاحات يجب أن تكون معروفة لدى الجمهرة الغالبة ممن يستعملونها حتى تؤدى مهمتها كما ينبغى ، فإذا كانت الكلمات الاصطلاحية غير ذائعة ولامعروفة غمض المعنى وذهب الفهم فيه كل مذهب كما فى قول الحلاج :

---

(١) الديوان مقطعة رقم ٦٤ .

(٢) الديوان مقطعة رقم ٣٤ .

(٣) الديوان القصيدة الأولى .

(٤) الديوان القصيدة السابعة .

فَلَيْسَ لِلأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ (١)

فلو ترك كلمة (أين) لتدل على مدلولها اللغوى لاتضح المعنى ، ولـكنه أعطاها معنى اصطلاحها فلسفيا قد يكون غير ذائع فى الأوساط الصوفية فى ذلك الوقت . وقد يخترع الحلاج الاصطلاح اختراعا كقوله :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّيٌّ يُزَاحِمُنِي فَارْفَعْ بِأَنِّكَ أَنِّيِّ مِنَ الْبَيْنِ (٢)

فقد صاغ من (إن) واسمها الضمير اصطلاحا يدل على ماهية صاحب الضمير أو وجوده ، وهذا من عمل الحلاج وحده .

٤ — وكثيرا ما يجانبه التوفيق فى استعارته ، فقد يأتى بالاستعارة سخيفة كقوله فى وصف بحر المعرفة :

حَصْبَاؤُهُ جَوْهَرٌ لَمْ تَدْنُ مِنْهُ يَدٌ لَـكِنَّهُ بِيَدِ الأَفْهَامِ مَنْهُوبُ (٣)

فاستعارة اليد للأفهام سخيفة سخف استعارة الرجل للمال فى قول القائل :

مَا لِرِجْـلِ الْمَالِ أَضْحَتْ تَشْتَكِى مِنْكَ الْكَلاَلاَ

وقد يكون عدم التوفيق غير راجع إلى سخف الاستعارة فى ذاتها بل إلى تتابع الاستعارات والتشبيهات البليغة التى ترجع كلها إلى ميدان واحد ؛ فالقطوعة الآتية موضوعها الأحوال النفسية التى تعتور نفس المحب لله ، ولـكنها تبدو وكأنها تصف معركة حربية ، فهو يقول :

إِذَا دَهَمَتْكَ خُيُولُ الْبِعَادِ وَنَادَى الأَيَاسُ بِقَطْعِ الرَّجَا
فَخُذْ فِى شِمَالِكَ تُرْسَ الْخُضُوعِ وَشُدَّ الْيَمِينَ بِسَيْفِ الْبُكَا
وَنَفْسَكَ نَفْسَكَ كُنْ خَائِفًا عَلَى حَذَرٍ مِنْ كَمِينِ الْجَفَا (٤)

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ١٠ .
(٢) الديوان : مقطعة رقم ٥٥ .
(٣) الديوان : القصيدة الثانية .
(١) الديوان : المقطعة رقم ٤ .

إلى آخر هذه المعمعة المحتدمة التى لا يرى الناس لها غبارا .

٥ — وقد يبلغ الحلاج أحيانا درجة التفاهة فى التعبير كقوله :

كَأَنَّنِي غَرِقٌ تَبْدُو أَنَامِلُهُ ... تَغَوُّثاً وَهْوَ فِي بَحْرٍ مِنَ الْمَاءِ (١)

فالبحر ما دام اللفظ الدال عليه يستعمل استعمالا حقيقيا لا يكون إلا من الماء ، ولا يحتاج بعده إلى (من) وما بعدها إلا إذا استعمل استعمالا مجازيا كأن يكون بحرا من دم أو غيره . وقد تكون التفاهة فى استعمال أساليب العلماء فى الشرح والتحليل والتعليل كقوله :

كَتَبْتُ وَلَمْ أَكْتُبْ إِلَيْكَ وَإِنَّمَا ... كَتَبْتُ إِلَى رُوحِي بِغَيْرِ كِتَابِ

وَذٰلِكَ أَنَّ الرُّوحَ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا ... وَبَيْنَ مُحِبِّهَا بِفَصْلِ خِطَابِ (٢)

فعبارة (وذلك أن الروح) ليست شعرية ، وتصانيف الفقه والنحو أحق بها من مقطوعات الشعر .

٦ — وأظهر آفات الديوان هو الغموض ، فالحلاج غامض فى كثير من قطعه الشعرية ، وقد يكون الغموض راجعا إلى موضوع القصيدة نفسها وتناول الحلاج إياه كما فى القصيدة التى مطلعها :

اُقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي ... إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي (٣)

ففيها يقول :

إِنَّنِي شَيْخٌ كَبِيرٌ ... فِي عُلُوِّ الدَّرَجَاتِ

ثُمَّ إِنِّي صِرْتُ طِفْلاً ... فِي حُجُورِ الْمُرْضِعَاتِ

سَاكِناً فِي لَحْدِ قَبْرٍ ... فِي أَرَاضٍ سَبِخَاتِ

وَلَدَتْ أُمِّي أَبَاهَا ... إِنَّ ذَا مِنْ عَجَبَاتِي

فَبَنَاتِي بَعْدَ أَنْ ... كُنَّ بَنَاتِي أَخَوَاتِي

---

(١) الديوان : القصيدة الأولى . (٢) الديوان : المقطعة رقم ٦ .

(٣) الديوان : القصيدة العاشرة .

وهكذا يمضى إلى آخر القصيدة دون أن يجد القارىء فيها ثغرة ينفذ منها إلى معنى من معانيها على كثرة أبياتها التى بلغت العشرين .

ثم ماذا يريد الحلاج أن يقول فى هذه الأبيات :

يَا طَالَمَا غِبْنَا عَنْ اشْبَاحِ النَّظَرْ بِنُقْطَةٍ يَحْكِى ضِيَاؤُهَا الْقَمَرْ
مِنْ سِمْسِمٍ وَشِيرَجٍ وَأَحْرُفٍ وَيَاسِمِينٍ فِى جَبِينٍ قَدْ سُطِرْ (١)

وقد يرجع الغموض إلى الألغاز الذى ولع به الحلاج وأكثر فيها من الاعتماد على حروف التهجية ، فأتت بعض الألغاز واضحة كما فى قوله :

أَحْرُفٌ أَرْبَعٌ بِهَا هَامَ قَلْبِى وَتَلَاشَتْ بِهَا هُمُومِى وَفِكْرِى
أَلِفٌ تَأْلَفُ الْخَلَائِقَ بِالصُّنْـ ـعِ وَلَامٌ عَلَى الْمَلَامَةِ تَجْرِى
ثُمَّ لَامٌ زِيَادَةٌ فِى الْمَعَانِى ثُمَّ هَاءٌ أَهِيمُ فِيهَا أَتَدْرِى (٢)

وأتى أكثرها غامضا غير مفهوم كقوله :

ثَلَاثَةُ أَحْرُفٍ لَا عَجْمَ فِيهَا وَمَعْجُومَانِ وَانْقَطَعَ الْكَلَامُ
فَمَعْجُومٌ يُشَاكِلُ وَاجِدِيهِ وَمَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأَنَامُ
وَبَاقِى الْحَرْفِ مَرْمُوزٌ مُعَمًّى فَلَا سَفَرٌ يُنَالُ وَلَا مُقَامُ (٣)

وقوله :

يَا غَافِلاً لِجَهَالَةٍ عَنْ شَانِى هَلَّا عَرَفْتَ حَقِيقَتِى وَبَيَانِى
أَعِبَادَةٌ لِلَّهِ سِتَّةُ أَحْرُفٍ مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ
حَرْفَانِ أَصْلِىٌّ وَآخَرُ شَكْلُهُ فِى الْعَجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى إِيمَانِى
فَإِذَا بَدَا رَأْسُ الْحُرُوفِ أَمَامَهَا حَرْفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرْفٍ ثَانِ

---

(١) الديوان : القصيدة الحادية عشرة .
(٢) الديوان : مقطعة رقم ٣٧ .
(٣) الديوان : مقطعة رقم ٩٦ .

أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانِ مُوسَى قَائِماً فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي (١)

وهذه الألغاز لها موضوعاتها الصوفية التي تدور حولها ، ولكن الشعر لا يحتمل طول العناء في فهمه ، فإن ذلك يذهب بقوة تأثيره في النفس ، والتأثير هو العنصر الهام في الشعر .

والذي يظهر لي أن الحلاج قصد عامدا إلى صياغة هذه الألغاز الشعرية ، فمن المعروف أنه أخطر شخصية صوفية شهدها القرن الثالث ، فقد كان إلى جانب ما أضاف إلى التصوف من جديد شيخا له أتباعه ومريدوه الذين يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه ، والذين فتنوا به فأصبحوا له أطوع من بنانه ، ولكثرة هؤلاء الأتباع وإخلاصهم للحلاج اتهم بمحاولة قلب نظام الحكم ، وقد خشيت السلطات بأسهم حين تنفيذ حكم الصلب في شيخهم ، فنقل من سجنه إلى مكان التنفيذ خفية حتى لا تكون فتنة لا تعلم نتيجتها . وكان لغرابة شخصية الحلاج وغموض كثير من جوانبها أثر في سيطرته على هؤلاء الأتباع ، وكثيراً ما كانت التعمية وسيلة إلى بعث الرهبة في النفوس ، ولعل الحلاج قد عمد إلى شيء من الشعبذة والسحر لهذا السبب ، وليس ذلك مجرد اتهام من خصومه ، ومن الطبيعي إذن أن تنعكس هذه الغرابة في شخصية الحلاج وتصرفاته على تعبيره ، فنلمح في ديوانه تلك الألغاز الضاربة في الغموض والطلاسم المحكمة المغاليق . ولعل مما يعزز هذا الرأي أن الغموض ظاهرة نجدها في نثر الحلاج لا في شعره فقط ، وقارىء كتاب الطواسين لا يعوزه العثور على أمثلة كثيرة للألغاز والطلاسم .

٧ — والبديع قليل جداً في شعر الحلاج ، وذلك أمر طبيعي ، فليس من المستطاع أن يضيف الحلاج إلى أعباء دقة الموضوع قيود البديع ، ولو قد فعل لنزل ذلك بشعره درجات ، والأمثلة القليلة من صور البديع في ديوانه بعضها حسن كقوله :

وَتَعَاهَدْهَا بِسَقْيٍ فِي كُؤُوسٍ دَائِرَاتِ

---

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٨ .

مِنْ جَوَارٍ سَاقِيَاتٍ وَسَوَاقٍ جَارِيَاتٍ [(١)]

وبعضها فيه شيء من النبوّ والقلق وإن كان غير معيب كقوله :

حَمَلْتُ بِالْقَلْبِ مَا لاَ يَحْمِلُ الْبَدَنُ وَالْقَلْبُ يَحْمِلُ مَا لاَ يَحْمِلُ الْبُدُنُ [(٢)]

٨ — أما الأخطاء النحوية والعروضية فى ديوانه — وهى كثيرة جداً — فقد رددتها منذ قليل إلى رواة آثار الحلاج ، وضغط السلطان القائم عليهم مما لم يدع لمؤلفاته حرية الانتقال التى أتيحت للمؤلفات الأخرى .

---

(١) الديوان : القصيدة العاشرة .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٦٢ .

ج — وثبة الحلاج بالشعر الصوفى

عرضت فى الصفحات السابقة لشعر الحلاج من حيث الموضوع ثم من حيث الشكل ، وأرجو أن يكون قد تبين من هذه الصفحات قيمة الحلاج ومنزلته بين شعراء الصوفية فى القرن الثالث ، كما تجلت بوضوح خصائص له لم يشاركه فيها أحد من هؤلاء الشعراء . ولكن ماهى تلك الوثبة التى وثبها الحلاج بالشعر الصوفى ؟

بمقارنة ما كتب عن الحلاج فى هذا الفصل وما كتب عن شعر التصوف وشعرائه فى الفصلين السابقين يبدو لنا ما أضاف الحلاج إلى الشعر الصوفى من جديد وهو ما يمكن إجماله فى النقاط التالية :

١ — تشقيق الموضوعات والتجديد فيها .

تبين لنا فى الفصلين السابقين أن الحب الإلهى كان طابع التصوف فى القرن الثالث ، والموضوع الرئيسى للشعر الصوفى ، وأن أغلب الشعراء أخذوا فى ترديد المعانى التى تدور فى فلك هذا الموضوع إنشاء وإنشادا ، أما ما يترتب على الحب الإلهى من مسائل التصوف الأخرى فلم نر فيها إلا كلاماً مقتضيا فيما يتصل بالفناء والاتحاد ، فقد تكلم البسطامى فى الفناء ، كما تكلم الجنيد وغيره فى مراتب الاتحاد ، وهى الجمع وجمع الجمع .

وكان تجديد الحلاج فيما يتصل بهذه الموضوعات ذا وجهتين : الأولى الإفاضة فيما طرقه غيره من موضوعات ، والثانية إثارة موضوعات لم يسبقه إليها غيره من صوفية عصره . وتتمثل الناحية الأولى فى ما خلف الحلاج فى الحب الإلهى من شعر ، وهو مقدار لم يؤثر عن غيره مثله كما وكيفا ، كما تتمثل الناحية الثانية فيما خلف الحلاج من ثروة شعرية فى موضوعات الاتحاد والحلول والنور المحمدى ووحدة الأديان ومذهب الجبر ، فهذه موضوعات لم يتقدم الحلاج إلى الكلام فيها أحد .

٢ — الإلمام بموضوعات التصوف وتحديدها .

لم يؤثر عن شاعر صوفى قبل الحلاج أنه تناول موضوعات التصوف المعروفة لعصره كلها ، بل كان الواحد منهم يكثر القول فى موضوع من الموضوعات ولا يعرج على غيره إلا بصفة ثانوية ، فلما جاء الحلاج وجه عنايته إلى موضوعات التصوف جميعاً ، ولم يؤثر بعنايته موضوعاً دون آخر ، وكأنما أراد الحلاج أن يصور التراث الصوفى ككل ، فأتى على موضوعاته من كل جوانبها . وإلى جانب هذا الإلمام بموضوعات التصوف عمل الحلاج على تحديدها أيضاً ؛ فقد صحب هذا الإلمام بهذه الموضوعات إغفال لما عداها من موضوعات الزهد ، وبذلك تم التمايز بصفة نهائية بين الشعر الزهدى والشعر الصوفى على يدى الحلاج ، ولا يقال إن فى ديوان الحلاج أكثر من مقطوعة زهدية ، فإن هذه المقطوعات لا تزيد على اثنتين نسبت إحداهما إلى غيره ، والنادر لا حكم له كما يقال ، وهذا الإلمام وهذا التحديد يفسران لنا لم كان الحلاج أول شاعر صوفى رُوِىَ له ديوان .

٣ — طول القصيدة ووحدتها فى موضوعها :

تبين لنا من الفصلين السابقين أن مقطوعات الشعر الصوفى سواء كانت تدور حول التصوف العملى أو حول الجانب الذوقى من التصوف لم تطل حتى تتخذ سمة القصيدة ، فهى مقطوعات تتراوح بين البيت والثمانية أبيات تقريبا ، وأن ما أثر عن يحيى بن معاذ وذى النون وهما مقطوعتان قاربت كل منهما العشرين بيتا ليس له من النظائر ما يجعله أساساً لبناء قاعدة عليه . وظل الحال كذلك بين الشعراء من صوفية القرن الثالث حتى جاء الحلاج ، فأطال القصيدة الصوفية مع وحدة موضوعها ، فهو لم يطل القصيدة على حساب وحدة الموضوع . وفى ديوان الحلاج إحدى عشرة قصيدة ، وقد أطلق ناشر الديوان اسم قصيدة على ما لا يقل عن سبعة أبيات ، ولا يقال إن بعض المقطعات المارة فى الفصلين السابقين تزيد على سبعة أبيات فإن معرفة عدد الأبيات فى قصائد الحلاج الإحدى عشرة تبين فضل الحلاج فى إطالة القصيدة الصوفية ، وعدد الأبيات فى قصائد ديوانه على التوالى هو : ١٩ ، ١٣ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ ، ٨ ، ١٠ ، ٨ ، ٧ ، ٢٠ ، ٣ والقصيدة الأخيرة هى الوحيدة

التى شذت عن القاعدة التى وضعها الناشر . وإذا علمنا أن كل واحدة من هذه القصائد عالجت موضوعاً واحدا تبين لنا فضل الحلاج فى إطالة القصيدة الصوفية ذات الموضوع الواحد .

٤ — صراحة الأسلوب :

انقسمت أساليب الصوفية فى القرن الثالث من حيث الصراحة والرمز أقساما ثلاثة :

(١) صريح (٢) محتمل (٣) مرموز

والنوعان الأخيران ساهم فى تكوينهما الصوفية والمتغزلون الحسيون ، وقد كان الشاعر الواحد يصرح مرة ويرمز أخرى ويصوغ معانيه فى أسلوب محتمل مرة ثالثة ، وقد تقدم أن الرمز كان يتأثر بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بالشاعر ، فهو يرمز حين يحس بالضغط الاجتماعى أو السياسى على حرية الرأى ويصرح حين يشعر بخفة هذا الضغط ، وإلى جانب الظروف السياسية والاجتماعية كان الرمز يتأثر بشخصية الشاعر نفسه ، فقد يكون ممن يميلون بطبعهم إلى التصريح أو الرمز .

وأسلوب الحلاج تغلب عليه الصراحة ويقل فيه الرمز ، وهو لا يرمز إلا فى مقطوعات قليلة من شعره يغلب على الظن أنه عمد إلى الأسلوب الرمزى فيها قاصدا ، أما بقية شعره فإن الأسلوب الصريح يطالع القارىء فى كل موضوعاته ، وقد أدت هذه الصراحة بالحلاج إلى نهاية لا يحسده عليها من كان يحسده فى حياته ، وليست هذه الصراحة خاصة بالموضوعات الشعرية التى يتقبلها الرأى العام فقط ، فقد تقدمت مقطعات صريحة له فى الحلول ، ووحدة الأديان ، والجهر بأن دينه يخالف دين بقية المسلمين ، ونفى اللوم عن إبليس فى عدم السجود لآدم ، إلى غير ذلك من الموضوعات التى لا يمكن أن يسلم بها الرأى العام ولا الفقهاء ولا أصحاب السلطان .

٥ — تحديد الصورة الشكلية للشعر الصوفى .

قام هذا البحث على تتبع الشعر الصوفى من حيث الموضوع منذ نشأته الأولى حتى آخر القرن الثالث الهجرى ، ونظراً لأن الفروق الشكلية التى تميز الشعر الذى اضطلع بمهمة التعبير عن التصوف فى مراحله المختلفة عن الشعر العام كانت معدومة فى بعض المراحل وقليلة لا أثر لها فى بعض المراحل الأخرى — فإن التطور الشكلى للشعر الروحى عولج بصفة ثانوية . والواقع أن شكل الشعر الروحى ظل داخلا ضمن الشكل العام للشعر العربى طوال القرنين الأولين للهجرة وشطراً كبيراً من القرن الثالث ، ثم أخذت الفروق الشكلية فى الظهور على يدى الشعراء الذين تناولوا مسائل التصوف صراحة من مشايخ القرن الثالث ، فقد كان ما أنشأوا من مقطعات فى الفناء والمشاهدة والجمع والتفرقة وغير ذلك من الموضوعات الصوفية الصرف بمثابة الأسس لظهور الصورة الشكلية الخاصة للشعر الصوفى حتى جاء الحلاج فشاد الصورة الشكلية وأتم بناءها ، ومنذ الحلاج أصبح للشعر الصوفى طابع واضح يميزه إلى حد كبير عن الشعر العام .

ولكن ما هى مقومات هذه الصورة الشكلية التى تمت للشعر الصوفى على يدى الحلاج ؟ .

إن هذه الصورة تستمد وجودها أساساً من اللغة الخاصة التى اتخذها الشعر الصوفى لنفسه منذ القرن الثالث ، فقارىء شعر الحلاج يلاحظ بوضوح أن اللغة التى استخدمها الحلاج للتعبير عن معانيه الصوفية لغة خاصة ليست كاللغة التى يتداولها الناس ، فهى لغة ذات اصطلاحات فنية خاصة ، وهذه المصطلحات يكثر دورانها فى شعر الحلاج ، حتى إن بيتا واحدا لا يكاد يخلو من لفظ اصطلاحى . لقد كانت الكثرة الغالبة من هذه المصطلحات موجودة ومتداولة قبل الحلاج ، ولكن الشعر الصوفى الذى تكون من مقطعات صغيرة يدور أغلبها حول موضوع الحب الإلهى لم يستعن بهذه المصطلحات بشكل ظاهر ، إذ لم يكن فى حاجة ماسة إليها ، لأن الحب موضوع مشترك بين الصوفية والشعراء الحسيين ، وقد استعان

الأولون بالأخيرين فيه فنقلوا عنهم كثيراً من المقطوعات التى رأوها صالحة للتعبير عن معانيهم . والأسلوب خاصة ثانية من خصائص هذه اللغة ، فإن عمق المعانى التى تناولها هذا الشعر ودقتها واستعصاءها على التعبير خلع على الأسلوب ثوبا من الركاكة أحيانا والتعقيد أحيانا أخرى . وهذه اللغة ذات الاصطلاحات والأساليب الخاصة استعملها الحلاج بشكل ظاهر لأول مرة فى الشعر الصوفى ، وصاغ فيها ثروة شعرية لم تؤثر عن أحد ممن تقدموه ، وبذلك استطاع الحلاج أن يحدد صورة شكلية خاصة للشعر الصوفى تميزه عن الشكل العام للشعر العربى .

تعقيب

تبين لنا من هذا الفصل كيف تناول الحلاج موضوعات الشعر الصوفى التى وجدها عند متقدميه من شعراء الصوفية بطريقته الخاصة التى أضفت عليها من سمات التحديد والوضوح مالم يكن لها من قبل ، وكان الحب الإلهى هو الموضوع الرئيسى للشعر الصوفى فى القرن الثالث . أما مسائل التصوف التى ترتبت على الحب الإلهى فلم يظهر منها قبل الحلاج إلا الفناء والاتحاد ، وكان شعر الصوفية فيهما مقطعات قليلة تمس الموضوع مساً خفيفاً دون أن تأتى عليه من كل نواحيه ، أما الحلاج فقد تناول نفس الموضوعات بالإيضاح والتحديد والشرح والتفصيل فوضح معالمها ، وأظهر الخفى من جوانبها ، كما ابتدع مسائل لم يسبقه إلى الكلام فيها أحد ؛ وكان شعره هو الوعاء الذى صب فيه كل هذه المسائل ، واتسعت معانيه لبيان الدقيق من جوانبها وتفاصيلها .

وكان الشعر الصوفى فيما قبل الحلاج لا يعدو أن يكون مقطعات قصيرة فى الموضوعات المعروفة إذ ذاك كانت تدور بين الصوفية فى المناسبات المختلفة تأدية لأغراض ذوقية أو تعليمية أو فنية ؛ فلما جاء الحلاج وابتدع ما ابتدع من مسائل وآراء فى التصوف الإسلامى تناول كل ذلك فى قصائد طوال متحدة الموضوع إلى جانب المقطعات التى سبقه إليها شعراء آخرون ، وكان كل ذلك فى لغة لها اصطلاحاتها وأساليبها الخاصة مما ميزها عن اللغة التى تدور على ألسنة الآخرين ، وقد أضفت هذه اللغة على الشعر الصوفى شكلا مميزاً له عن الشعر العام ، وبذلك تم التميز الشكلى للشعر الصوفى بعد أن تم له التميز الموضوعى فى مراحل متصلة قبل ذلك التاريخ .

وكما استجمع أبو العتاهية جوانب الشعر الزهدى فى القرن الثانى واتسع شعره للتعبير عن هـذه الجوانب استجمع الحلاج جوانب الشعر الصوفى فى القرن الثالث واتسع شعره للتعبير عن كل هذه الجوانب أيضاً ، فالحلاج أول شاعر تناول التصوف فى شعره بشكل جدى ، لا فى صورة مقطعات عارضة بل فى صورة ثروة شعرية ضخمة تقرب مما يخلفه الشعراء الحسيون من ثروات شعرية ، ولا يقل نجاح شعر الحلاج فى تصوير موضوعه الروحى الدقيق عن نجاح الأشعار الأخرى فى تصوير موضوعاتها الحسية .

خاتمــــة البحث

قام هذا البحث على تتبع النزعات الروحية منذ نشأتها الأولى فى الشعر العربى حتى أواخر القرن الثالث للهجرة ، فحاول التعرف عليها وهى لا تزال حكمة ساذجة وتدينا عاديا وتحنفا حائراً تردد فى ثنايا الشعر الجاهلى ، ثم تابعها حتى انتهى بها الأمر إلى الظهور فى ثوب الآراء والمذاهب الصوفية التى عرفها القرن الثالث مصوغة فى فن شعرى له طابعه وخصائصه التى تميزه إلى حد كبير عن الشعر العام من حيث الشكل والموضوع على السواء . وإذا كان لنا أن نجمل هذا التطور الشعرى للنزعات الروحية ، وأن نبين كيف تطور التعبير عنها من البساطة والتناثر إلى التعقيد والتجمع والتكون والبناء ، أقول إذا كان لنا أن نجمل ذلك فى نقاط فإن من الممكن أن نتتبع هذا التطور فى المراحل الثلاث الآتية :

(ا) المرحلة الأولى منذ العصر الجاهلى حتى منتصف القرن الهجرى الأول .

تبين لنا من دراستنا فى الفصلين الأولين من الباب الأول كيف تمثلت النزعات الروحية خلال العصر الجاهلى فى الحكمة والتدين والتحنف ، وقد حفظ الشعر العربى هذه المظاهر الثلاثة ، وعبر عنها بما يتلاءم وسذاجتها وبساطتها ، ولم تكن هذه العناصر الثلاثة على درجة سواء فى الروحانية ، بل كانت حكمة الجاهليين أقلها حظاً من الروحانية ، لأنها قامت على الفطرة الساذجة فى مظاهر الحياة والموت ، ولم تحاول محاولة عقلية لها قيمتها تهدف بها إلى الوصول لمعرفة العلل الأولى للأشياء . أما التدين الذى تمثل فى المسيحية فقد كان أكثر حظاً من هذه الروحانية من الحكمة ، لأن المسيحية يغلب الجانب الروحى فى تعاليمها على الجانب المادى ، ولكنها روحانية دينية على كل حال ، ومن شأن الروحانية الدينية أن لا تظهر فيها النزعة الروحية الفردية لأنها حبيسة الرسوم والتعاليم الدينية المرعية. أما التحنف فقد مثل حيرة الروح الإنسانية وبحثها عن الحقيقة ، وقد كان لذلك أكثر هذه المظاهر حظاً من الروحانية ، وكان المتحنفون أشبه ما يكونون فى حياتهم بالصوفية الذين ظهروا فيما بعد . وكان لكل مظهر من هذه المظاهر شعراؤه الذين يتناولونه بالتعبير والتصوير فيما يتناولون من أغراض الشعر الأخرى

دون أن يكون لهذه النزعات استقلال فى التعبير ، فهى لا تعدو أن تكون مظاهر من المظاهر الكثيرة التى سجلها الشعر الجاهلى عن حياة العرب قبل الإسلام .

وقد عمل الإسلام على توحيد حياة الأمة العربية فى كل مظاهرها ، ونزع فى الروحانية منزعا خاصا لا يتسم بالإفراط ولا التفريط ، وسخر الشعر العربى فى خدمته واتخذه أداة للتعبير عن آرائه وما لا يتعارض مع تعاليمه من أغراض ، وقد استطاع الإسلام أن يحقق ذلك بشكل واضح خلال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومدة حكم الراشدين ، فكانت الحياة والفن يتسم كلاهما بطابع الإسلام بصفة عامة دون أن يكون بعض مظاهر الحياة أو جوانب الفن أقرب إلى الإسلام أو الروحانية من بعض .

ومعنى هذا أنه حتى منتصف القرن الأول للهجرة لم يكن للحياة الروحية فن خاص ينهض بمهمة التعبير عنها ، وإنما كان يعبر عنها فى نطاق الشعر العام على أنها مظاهر للحياة جديرة بالتسجيل ، كما كان التعبير عنها يعتبر نشاطا فرديا وإفصاحا عن إحساس شخصى .

وعلى الرغم من أن الإسلام أتى بحياة جديدة كان لها أعمق الأثر فى نفوس العرب وأن هذه الحياة كانت — دون ريب — أوفر حظاً من الروحانية من حياة العرب فى جاهليتهم ، فإن هذه الحياة الجديدة لم تلهم الشعر العربى شيئا يعتد به من الناحية الروحية ؛ فكل ما كان من شأن الشعر العربى فى ظل الإسلام أن انضغط تحت وطأة تعاليم الدين الجديد ، ولم يكن له من مسرب إلا ما رسم له هذا الدين ، حتى إذا حانت له فرصة الإفلات فى النصف الثانى من القرن الأول انطلق يزاول نشاطه على أساس ما خلف له أصله الجاهلى من تقاليد .

(ب) المرحلة الثانية من منتصف القرن الأول حتى منتصف القرن الثالث .

وإذا لم يكن للحياة الروحية فى المرحلة السابقة فن خاص ينهض بالتعبير عنها فإن هذه المرحلة الثانية تمتاز بوجود هذا الفن الخاص الذى يتميز عن الشعر العام من حيث الموضوع لا من حيث الشكل .

فقد تبين لنا من دراستنا فى التمهيد والفصل الثانى من الباب الأول أن ما انتاب الأمة الإسلامية من أحداث فى القرن الأول جعل أصحاب التقية يجنحون إلى العزلة ويؤثرون الخلوة عن الناس ويعكفون على العبادة حتى لا يكون لهم فى الحوادث الجارية شركة بيد أو لسان ، وبذلك أصبح للحياة الروحية شىء من التميز عن الحياة العامة ، فظهرت الأسماء الخاصة للمنقطعين المتفرغين للعبادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن نهضة الشعر العربى فى النصف الثانى من القرن الأول بعد فترة الركود التى عاناها منذ ظهور الإسلام قامت على استيحاء التقاليد الجاهلية فى الشعر ؛ لأن فى هذه التقاليد من القوة والأصالة ما يجعلها صالحة لأن تكون أسسا قوية لبناء الشعر فى العصر الأموى . وقد تقدم أن الحياة الروحية فى العصر الجاهلى لم يكن لها من القوة والاستقلال ما يجعلها جديرة بأن يقوم على التعبير عنها فن شعرى خاص ، ولهذا لم يوجد هذا الفن الخاص بين فنون الشعر الجاهلى ، أما فى منتصف القرن الأول فقد كانت الحياة الروحية الإسلامية من القوة والانعزال عن الحياة العامة بحيث تكون جديرة بفن شعرى خاص يقوم على التعبير عنها ، ومن ثم ظهر « شعر التدين » ، وأصبح للحياة الروحية فن شعرى مستقل يعبر عنها لأول مرة فى تاريخ الشعر العربى ، غير أن هـذا الاستقلال موضوعى لا شكلى أى أن هذا الفن له مميزات خاصه تميزه عن الشعر العام ، وهذه المميزات متصلة بموضوعه لا بشكله (١) ؛ فقد ظلت الخصائص الشكلية لهذا الفن هى نفس الخصائص الشكلية التى صيغ بها الشعر العام .

وبما أن استقلال هذا الفن الشعرى عن الشعر العام قام على أساس الموضوع دون الشكل فقد ارتبط تطوره الموضوعى الخاص بتطور موضوعه وهو الحياة الروحية ، فى حين ظل تطوره الشكلى مرتبطاً بالتطور الشكلى للشعر العام .

وقد تبين لنا من دراستنا فى التمهيد والفصل الثالث من الباب الأول أن الحياة الروحية الإسـلامية قد تطورت عن مجرد العكوف على العبادة والبعد عن مشاكل الحياة التى شغل بها الناس إلى نزعة زهدية تقوم على طرح الدنيا من القلب

---

(١) راجع الفصل الثانى من الباب الأول ص ١٥٦ فى هذا البحث .

والانصراف عن زخرفها وزينتها والاكتفاء منها بما يمسك الرمق ، وتبعاً لهذا التطور فى الحياة الروحية تطور شعر التدين الذى عرف فى القرن الاول إلى شعر زهدى تعاونت طوائف مختلفة على النهوض به وتنويع القول فيه ، حتى انتهى هذا الفن إلى أبى العتاهية الذى استجمع بين يديه مادته ، وأفاض القول فى مختلف معانيه ، وجعـــل منه فنا يرضى نزعة اجتماعية لدى جمهور معين فى المجتمعات الإسلامية ، وإرضاء لهذه النزعة تولى الإنشاء فى هذا الفن شعراء لم يحققوا ما كانوا ينشئون عملاً ، ولم يعرفوا بالزهد فى حياتهم .

كما تبين لنا من دراستنا فى التمهيد والفصلين الاولين من الباب الثانى أن الحياة الروحية لم تقف عند هذا التطور ، فقد أصابت تطوراً آخر فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث ، وبعد أن كانت تقوم على الزهد واطراح الدنيا وزينتها من القلب تناولت جانباً من الحياة النفسية للزهاد لم يعهد القول فيه من قبل ، وقد كان محور هذه الحياة النفسية محاولة الاتصال بالله سبحانه ومعرفته ومشاهدة جماله وجلاله ، وكانت هذه المحاولة تصطنع منهجاً ذوقياً صرفا لا دخل للنظر العقلى فيه ، وقد اقتضى هذا المنهج الذوقى إعداداً خاصاً ، ومن هنا وجه الصوفية عنايتهم إلى العبادة والخلوة والإصلاح الخلقى الذى كان لهم فيه فلسفة خاصة ، وقد أطلقوا على جميع هذا الجانب العملى من التصوف اسم المجاهدات ، وجعلوه مقدمة للجانب الذوقى الذى طبع طوال فترة طويلة من القرن الثالث بطابع الحب الإلهى ، وقد كان تطور الحياة الروحية الإسلامية من مجرد التدين إلى التصوف — كما تقدم — يتفق وقانون الترقى الذى يقضى بإبراز بعض المناطق داخل البناء الكبير وتزويدها بحظ من الاستقلال دون الانعزال .

وقد تطور الشعر الزهدى (تبعاً لتطور الحياة الروحية من الزهد Asceticism إلى التصوف Mysticism) إلى شعر صوفى يعبر عن هذه الحيـاة التى حيها الصوفية ، ويقوم على تصوير جوانبها المختلفة ، فتناول الأخلاق والمناجاة التى كانت راحة المحبين ويقين العارفين ، كما تناول موضوع الحب الإلهى الذى أنشأ للصوفية غزلا إلهيا فيه كثير من مظاهر الغزل الإنسانى .

وتبين لنـا من الفصلين الأولين من الباب الثانى أن الشعر الصوفى لم يكن نتاجاً صوفياً خالصاً ، بل استعان الصوفية فى إنماء ثروته بما عرفوا عن الشعراء الحسيين من المقطوعات الشعرية الرقيقة ، وأن السماع كان من أجلى مظاهر هذه الاستعانة بالشعر الحسى ، غير أن هذه المقطعات الحسية وإن لم تـكن من إبداع الصوفية فإن لهم فيها حسن الاختيار ، أى أنهم لم يحرموا فى هذه المقطعات من إحدى الحسنيين .

وقد ظل الشعر الصوفى كما كان شعر التدين وشعر الزهد قبله فناً مستقلا يمتاز عن الشعر العربى العام من حيث الموضوع لا من حيث الشـكل ، فقد كانت لغة هذا الشعر هى نفس اللغة التى أنشىء بها الشعر العام بكل مالها من خصائص ، وحسبنا دليلا على ذلك أن كثيراً من مقطعات الغزل الصوفى استعصى تمييز نشأتها الأولى على الباحثين أإلهية هى أم إنسانية ، وذلك لما كان بين الشعر الصوفى والشعر العام من وحدة شكلية لذلك الحين .

(ج) المرحلة الثالثة من منتصف القرن الثالث .

أى منـذ ظهر الحلاج ، فظهور الحلاج كان إيذاناً ببدء مرحلة جديدة فى التصوف الإسلامى وشعره على السواء ، وتمتـاز هذه المرحلة الثالثة فيما يتصل بالشعر الصوفى بظهوره فناً مستقلا عن الشعر العام لا من حيث الموضوع فقط كما تقدم فى المرحلة الثانية ، بل من حيث الموضوع والشكل جميعاً ؛ ذلك أن الحلاج قام بعملين خطيرين فى الشعر الصوفى كان لهما أثرهما فيه :

أولهما موضوعى : وهو تشقيق الموضوعات الصوفية التى تلقاها عن الصوفية المتقدمين ، وابتداع آراء جديدة لم يسبقه إلى الـكلام فيها أحد ، فالحلاج أول من تـكلم فى وحدة الأديان والنور المحمدى من صوفية المسلمين ، وكان له آراء فى الجبر والفتوة ، كما كان له مذهب خاص فى الاتحاد انتهى به إلى الحلول ، ولا شك أن كل ذلك إضافة لها قيمتها إلى التصوف الإسلامى من ناحية ، وإلى موضوعات الشعر الصوفى من ناحية ثانية ، فقد تنـاول الحلاج كل هذه المعانى والآراء فى شعره كما تناولها فى نثره .

وثانيهما شكلى : وهو إيجاد لغة للشعر الصوفى تمتاز عن لغة الشعر العام بخصائص معينة أهمها المصطلحات والكلمات الخاصة والأساليب وطريقة التناول ، وبهذه اللغة تم للشعر الصوفى الامتياز الشكلى عن الشعر العام ، ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى : إن شخصية الشعر الصوفى قد ظهرت على أنه فن مستقل له خصائصه الموضوعية والشكلية على يد الحلاج لأول مرة فى تاريخ الشعر العربى .

وهذا الفن الشعرى وهو الشعر الصوفى يقيم للشعر العربى شاطئاً روحياً فى مقابل بحر المادية الزاخر الذى اغترقت منه فنونه الأخرى .

هذه الدراسة التاريخية للشعر الروحى باعتباره فناً من فنون الأدب العربى هى النتيجة الرئيسية التى عنى هذا البحث ببيانها وإبرازها ، وقد كشف هذا البحث أثناء علاجه بيان هذه النتيجة الكبرى عن نتائج أخرى لا يمكن الإغضاء عنها أو التقليل من أهميتها ، وهذه النتائج يمكن عرضها ملخصة فيما يلى :

١ — إظهار الترابط الوثيق وتبادل التأثير بين الحياة الروحية فى الإسلام والأدب العربى ، وذلك شىء يحتم علينا — منهجيا — أن نضع فى حسابنا الآثار الروحية فى الدراسات المستقبلة للأدب العربى .

٢ — إظهارما للشعر الروحى من قيم فنية إنسانية ، وتلك القيم تحتم أن نستأنف نظرة جديدة إلى هذا الشعر تختلف عن النظرة القديمة التى تعتبر هذا الشعر ضرباً من المواعظ الفارغة الخالية من التجارب القيمة .

٣ — الكشف عن أوجه شبه بين تجربة « الفناء » فى التصوف وتجربة « الإلهام » فى الفن ، وهذا التشابه مما يعزز ضرورة النظرة الجديدة إلى الشعر الروحى باعتباره شعراً لا تعوزه القيمة الفنية .

٤ — الكشف عن آثار النزعة السلبية فى الأدب العربى ، تلك النزعة التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول ؛ فقد تجلت هذه السلبية فى تدين العباد فأنشأت شعر التدين ، وفى فقر البوادى فأنشأت الغزل العذرى ، وفى ترف المدن فى الحجاز فأذكت نار الغزل الإباحى . وتلك فنون شعرية ثلاثة

تدين بحياتها فى هذه الفترة لهذه النزعة السلبية .

٥ — تفسير ظاهرة شاعت فى الحيـاة الروحية الإسلامية هى نسبة الشعر والحـكمة إلى طائفة من المجانين بأن ذلك إنما كان خدمة لأغراض روحية ، أو إذاعة لبعض الآراء التى كان يتحرج من إذاعتها ، أو أن ما كانت تغلف به هذه المقطعات من قصص لم يكن يتلاءم مع سمت الشيوخ وجلالهم ، وهو قصص ضرورى فى زيادة تأثير هذه المقطعات الشعرية .

٦ — بيان الفروق بين الشعر الزهدى فى القرن الثانى والشعر الزهدى فى القرن الثالث ، وإجمالها فى نقاط ثلاث جدت فى زهديات القرن الثالث هى :

(١) النزعة العقلية التى تجلت فى البراهين والأقيسة المنطقية .

(٢) اقتباس المعانى المأثورة وعدم الاعتماد على التجربة الخاصة .

(٣) الصبغة التعليمية .

٧ — تقسيم أسلوب الغزل الإلهى من حيث الرمز إلى :

(١) صريح .　　(٢) ومحتمل .　　ومرموز .

وهو تقسيم تقتضيه سلامة المنهج .

٨ — الرد على من قال إن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ . هو أول من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب بأن ذا النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥هـ سبقه إلى ذلك ، وإن كان أسلوبه فى الغزل أقل من أسلوب يحيى صراحة لتقدمه الزمنى .

٩ — بيان أن الصوفية فى غزلهم المرموز إذا تـكلموا عن المحبوب رمزوا بمعانى الغزل الإنسانى ، أما حين يتـكلمون عن الحب نفسه فإن رمزهم إنما يكون بالمعانى الخمرية .

وإذا كان لى أن أتقدم ببعض المقترحات استـكمالا للدراسة والبحث فى هذا الميدان فحسبى أن أتقدم بما يأتى :

١ — العناية بنشر ما فى المـكتبات من مخطوطات فى التصوف وآدابه ، وتلك

خطوة يجب أن تسبق كل أوجه النشاط حتى يبنى الباحثون فى هذا الميدان آراءهم على الاستيعاب والتمحيص .

٢ — إكمال دراسة الشعر الصوفى فيما بعد القرن الهجرى الثالث دراسة علمية حتى يتم وضع تاريخ لهذا الفن من فنون الأدب العربى .

٣ — دراسة الآداب الصوفية النثرية وهى آداب لا تقل من حيث القيمة الفنية عن الشعر إذا لم تفقه فى هذا المجال .

٤ — دراسة التصوف وآدابه دراسة مقارنة فى الآداب العربية والفارسية والتركية ؛ فإن المذاهب الرئيسية فى التصوف الإسلامى شركة بين هذه الآداب الإسلامية وذلك مظنة التأثر والتأثير بينها ، ومن أصلح الموضوعات للدراسة المقارنة .

المراجع العربية

١ — البغـــدادى : أخبار الحلاج — نشره ماسينيون و كراوس .

٢ — ابن تيميـــة : مجموعة الرسائل الكبرى — الطبعـة الأولى سنة ١٣٢٣ ﻫ مصر .

٣ — ابن الجـوزى : تلبيس إبليس — طبع إدارة الطبـاعة المنيرية الطبعة الثانية سنة ١٣٦٨ ﻫ .

٤ — ابن الجـــوزى : صفة الصفوة — الطبعة الأولى بحيدر اباد بالهند سنة ١٣٥٥ ﻫ .

٥ — ابن خــــلدون : المقدمة — طبع المطبعة البهية المصرية .

٦ — ابن خلـكان : وفيات الأعيان .

٧ — ابن رشـــيق : العمدة — الطبعة الأولى بمطبعة السعادة ١٩٠٧م .

٨ — ابن ســـلام : طبقات الشعراء — ط مصر .

٩ — ابن شاكر الـكتبى : فوات الوفيات — طبع مصر سنة ١٢٩٩ ﻫ .

١٠ — ابن عبـد ربه : العقد الفريد — طبع لجنـة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠ .

١١ — ابن عربى : اصطلاحات الصوفية — فى ذيل كتاب التعريفات للجرجانى طبع المطبعة الحميدية سنة ١٣٢١ ﻫ .

١٢ — ابن عـربى : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبـار — الطبعة الأولى بمصر .

١٣ — ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب — طبع القاهرة ١٣٥٠ ﻫ .

١٤ — ابن قتيبة : الشعر والشعراء — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م مطبعة المعاهد .

١٥ — ابن قتيبة : عيون الأخبار — طبع دار الكتب سنة ١٩٢٥ م .

١٦ — ابن قتيبة : المعارف — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ م بمصر .

١٧ — أبو طالب المكى : قوت القلوب — الطبعة الأولى بالمطبعة المصرية سنة ١٩٣٢ م .

١٨ — أبو العتاهية : ديوان أبى العتاهية — ط المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ببيروت سنة ١٨٨٧ م .

١٩ — أبو الفرج الأصفهانى : الأغانى — طبع ساسى سنة ١٣٢٣ هـ .

٢٠ — أبو نعيم الاصفهانى : حلية الأولياء — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م مطبعة السعادة فى عشرة أجزاء .

٢١ — أبو نواس : ديوان أبى نواس — المطبعة الحميدية المصرية ١٣٢٢ هـ .

٢٢ — أحمد أمين : فجر الإسلام — طبع مطبعة الاعتماد سنة ١٩٢٨ م .

٢٣ — إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا — طبع المطبعة العربية سنة ١٩٢٨ م تصحيح خير الدين الزركلى .

٢٤ — الأصفهانى (محمد بن سليمان) : كتاب الزهرة — النصف الأول نشرة لويس نيكل البوهيمى — طبع مطبعة الآباء اليسوعيين ببيروت سنة ١٩٣٢ م .

٢٥ — البكرى : أراجيز العرب — الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ .

٢٦ — البهبيتى : تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجرى — طبع دار الكتب سنة ١٩٥٠ م .

٢٧— توفيق الحكيم : فن الأدب — طبع ونشر مكتبة الآداب ومطبعتها.

٢٨— الثعالبي : يتيمة الدهر — طبع القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

٢٩— الجاحظ : البيان والتبيين — نشرة السندوبي .

٣٠— الجاحظ : الحيوان — نشرة عبد السلام هارون طبع الحلبي.

٣١— جبور عبد النور : نظرات في فلسفة العرب — الطبعة الأولى بيروت ١٩٤٥ .

٣٢— الجرجاني : التعريفات — طبع المطبعة الحميدية سنة ١٣٢١هـ.

٣٣— الجنيد البغدادي : رسائل جنيدية — نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٩٧٥٦ .

٣٤— جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية — مطبعة الهلال سنة ١٩٣٦ م الطبعة الثالثة .

٣٥— جورجي زيدان : العرب قبل الإسلام — مطبعة الهلال سنة ١٩٠٨م.

٣٦— حامد عبد القادر : دراسات في علم النفس الأدبي — طبع المطبعة النموذجية نشر لجنة البيان العربي سنة ١٩٤٩ م.

٣٧— الحريري : مقامات الحريري — ط باريس سنة ١٨٤٧ م .

٣٨— الحريفيش المكي : الروض الفائق في المواعظ والرقائق — مطبعة عاكف بمصر .

٣٩— الحلاج : الطواسين — نشره وعلق عليه مسيو ماسينيون بالفرنسية وطبع في باريس سنة ١٩١٣ م .

٤٠— الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد — الطبعة الأولى سنة ١٩٣١ م بمطبعة السعادة في أربعة عشر جزءاً .

٤١— داود الانطاكي : تزيين الأسواق بتفصيل أشواق المشاق — طبع دار الطباعة بالقاهرة سنة ١٢٩١ هـ .

٤٢— الراغب الاصفهاني : محاضرات الأدباء — ط مصر سنة ١٢٨٧ هـ .

٤٣— زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق — الطبعة الأولى بمطبعة الرسالة سنة ١٩٣٨ م .

٤٤— زكي مبارك : المدائح النبوية في الأدب العربي — طبع الحلبي ١٩٣٥ .

٤٥— زكي مبارك : النثر الفني في القرن الرابع — طبع دار الكتب ١٩٣٤ م .

٤٦— السراج الطوسي : اللمع — نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤ م .

٤٧— السلمي : طبقات الصوفية — مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ (تاريخ تيمور) .

٤٨— السهروردي : عوارف المعارف — طبع مصر (المكتبة العلامية) ١٩٣٩ م .

٤٩— سيد نوفل : شعر الطبيعة في الأدب العربي — طبع مطبعة مصر ١٩٤٥ .

٥٠— الشعراني : الطبقات الكبرى — مطبعة صبيح .

٥١— شكري فيصل : المجتمعات الإسلامية في القرن الأول — طبع دار الكتاب العربي سنة ١٩٥٢ م .

٥٢— شوقي ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٢ م .

٥٣— طه حسين : ذكرى أبي العلاء مطبعة الواعظ بمصر سنة ١٩١٥ .

٥٤— طه حسين : الفتنة الكبرى — نشر وطبع دار المعارف .

٥٥— العاملي : الكشكول — طبع المطبعة الشرقية سنة ١٣٠٢ هـ .

٥٦— عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الإسلام (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٣ نشر مكتبة النهضة).

٥٧— عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٩ نشر مكتبة النهضة).

٥٨— عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٨ نشر مكتبة النهضة).

٥٩— عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢ نشر مكتبة النهضة).

٦٠— عمر الدسوقى : الفتوة عند العرب — طبع لجنة البيان العربى ١٩٥١م

٦١— عمر الدسوقى : إخوان الصفا — مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ط الحلبى.

٦٢— العقاد : الفلسفة القرآنية — طبع لجنة التأليف سنة ١٩٤٧ م.

٦٣— الغزالى : إحياء علوم الدين — طبع المطبعة الميمنية ١٣٢٢هـ.

٦٤— الغزالى : المنقذ من الضلال — على هامش الإنسان الكامل للجيلي طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٩ م.

٦٥— فريد رفاعى : عصر المأمون — الطبعة الثانية مطبعة دار الكتب ١٩٢٧.

٦٦— فيليب حتى : تاريخ العرب — ترجمة مبروك نافع الطبعة الثانية ١٩٤٩ بمطبعة العالم العربى.

٦٧— فون كريمر : الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ترجمة مصطفى طه بدر نشر دار الفكر العربى.

٦٨— القشيري : الرسالة — طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٨ م .

٦٩— القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٧٠— الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف — نشرة آربري طبع مطبعة السعادة سنة ١٩٣٣ م .

٧١— لجنة الجامعيين : تراث الإسلام (ترجمة) ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٦ م .

٧٢— لويس شيخو اليسوعي : شعراء النصرانية — بيروت مطبعة الآباء اليسوعيين ١٨٩٠ .

٧٣— لويس شيخو اليسوعي : شعراء النصرانية بعد الإسلام — المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ببيروت سنة ١٩٢٤ م

٧٤— الماوردي : أدب الدنيا والدين — طبع بولاق سنة ١٨٩٨ م .

٧٥— المبرد : الكامل — مطبعة الاستقامة سنة ١٣٦٥ هـ .

٧٦— محمد مبروك نافع : تاريخ العرب : عصر ما قبل الإسلام — مطبعة وادي النيل سنة ١٩٤٨ م .

٧٧— محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي — الطبعة الأولى بلجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥ م .

٧٨— محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام — ط ونشر دار إحياء الكتب العربية . عيسى الحلبي سنة ١٩٤٥ م مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية .

٧٩— محمد هاشم عطية : الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — الطبعة الثالثة بمطبعة الحلبي سنة ١٩٣٦ م .

٨٠— محمود مصطفى : الأدب العربي وتاريخه في عصري صدر الإسلام وبني أمية . الطبعة الثانية — الحلبي سنة ١٩٣٧ م .

٨١— المرزبانى : معجم الشعراء — نشر مكتبة القدس بالقاهرة

٨٢— المرزبانى : الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء طبع المطبعة السلفية ونشر جمعية نشر الكتب العربية سنة ١٣٤٣ هـ .

٨٣— مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة — طبع دار المعارف سنة ١٩٥١ م .

٨٤— مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٤ م .

٨٥— النسفى : تفسير النسفى .

٨٦— النفرى : المواقف والمخاطبات — نشرة آربرى .

٨٧— النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب — طبع مطبعة دار الكتب سنة ١٩٢٤ م .

٨٨— نيكلسون : الصوفية فى الاسلام — ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة نشرته مكتبة الخانجى سنة ١٩٥١ م .

٨٩— نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى وطبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م .

٩٠— اليافعى : روض الرياحين فى حكايات الصالحين — طبع المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٠٧ هـ .

٩١— ياقوت : معجم الأدباء — مطبوعات دار المأمون — نشرة فريد رفاعى .

٩٢— دائرة المعارف الاسلامية : الترجمة العربية (مادة التصوف) .

٩٣— مجلة الجمعية الآسيوية : الطبعة الفرنسية عدد سنة ١٩٣١ القسم الأول .

٩٤— سلسلة الروائع : المطبعة الكاثوليكية ببيروت .
لفؤاد البستانى

ا — طرفة ولبيد : ب — كعب بن زهير .

ج — حسان بن ثابت : د — أبو العتاهية .

المراجع الأفرنجية

95 — Encyclopedia Britanica : Article «Mysticism» .

96 — Henri Lammans : Al Hallaj : un Mystique Musulman Paris 1914 .

97 — Emanuel Swedenborg : The Divine Love and Wisdom London 1883 .

98 — O' leary : How Greek Science passed to The Arabs London 1948.

99 — Louis Nassignon : Essi Sur les Origines Delexeque Musulman, Paris 1922 .

100 — Margaret Smith : Reading from The Myatics of Islam London 1950.

111 — William James : The Varieties of Religious Experience London Green & Co. , 1925.

[تم بحمد الله وجميل توفيقه طبع كتاب « التصوف في الشعر العربي » في مطبعة الرسالة بالقاهرة في يوم الخميس ٢٠ من ربيع الثاني سنة ١٣٧٤ ﻫ الموافق (١٦ من ديسمبر سنة ١٩٥٤)] .

عبد الحميد علي حسن

المدير الفني للمطبعة